

EMMANUEL FAYE

COLEÇÃO
ABERTURA
CULTURAL



HEIDEGGER

a introdução do
nazismo na filosofia





**COLEÇÃO
ABERTURA
CULTURAL**

Copyright © Éditions Albin Michel, 2005
Copyright da edição brasileira © 2015 É Realizações
Título original: *Heidegger, l'Introduction du Nazisme dans la Philosophie -
Autour des Séminaires Inédits de 1933-1935*

Editor

Edson Manoel de Oliveira Filho

Produção editorial e projeto gráfico

É Realizações Editora

Preparação de texto

Vero Verbo Serviços editoriais

Revisão

Cláudia Abeling (das notas em alemão) e Maria Carolina de Araújo

Capa

A2/Helena Mika Matsuzake

Imagem da capa

UNIVERSALIMAGESGROUP

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

F291h

Faye, Emmanuel, 1956-
Heidegger : introdução da filosofia no nazismo em torno dos seminários de 1933-1935 / Emmanuel Faye ; tradução Luiz Paulo Rouanet. - 1. ed. - São Paulo : É Realizações, 2015.
608 p. ; 23 cm. (Abertura Cultural)

Tradução de: Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-8033-197-4

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia alemã. 3. Nazismo e filosofia. I. Título. II. Série.

15-22135

CDD: 193

CDU: 1(43)

É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda.
Rua França Pinto, 498 - São Paulo SP - 04016-002
Caixa Postal: 45321 - 04010-970 - Telefax: (5511) 5572 5363
atendimento@erealizacoes.com.br - www.erealizacoes.com.br

Este livro foi impresso pela Edições Loyola em julho de 2015. Os tipos são da família Sabon Light Std e Frutiger Light. O papel do miolo é o off white norbrite 66g, e o da capa, cartão ningbo star 250g.

HEIDEGGER

A introdução do nazismo na filosofia

Sobre os seminários de 1933-1935

Emmanuel Faye

APRESENTAÇÃO À EDIÇÃO BRASILEIRA JOÃO RICARDO MODERNO

TRADUÇÃO LUIZ PAULO ROUANET



É Realizações
Editora

Apresentação	
por João Ricardo Moderno.....	11
Prefácio	17
Prefácio à edição brasileira.....	21
Introdução	45
Capítulo 1 Antes de 1933: o radicalismo de Heidegger, a destruição da tradição filosófica e o apelo do nazismo.....	53
As conferências de 1925 sobre <i>O presente combate por uma visão histórica do mundo</i>	58
<i>Ser e Tempo</i> : do eu individual à comunidade de destino do povo	63
Heidegger, Becker, Clauß: mundo ambiente, comunidade do povo e doutrina racial	68
Heidegger e Rothacker: “filosofia da história” e “pensamento da raça” no Terceiro Reich	73
Sobre a orientação política de Heidegger antes de 1933.....	87
A política de recrutamento universitário de Heidegger e seu antissemitismo	91
Capítulo 2 Heidegger, o “perfilamento” e o novo direito dos estudantes.....	103
A aprovação por Heidegger da nova legislação antissemita	105
O reitor Heidegger e a introdução do princípio do <i>Führer</i> na Universidade	109
As nomeações de Heidegger em Berlim e em Munique e sua reputação de extremismo político	114
A ação “contra o espírito não alemão” e o novo direito dos estudantes.....	118

Capítulo 3 Os campos de trabalho, a saúde do povo e a raça dura nas conferências e nos discursos dos anos 1933-1934	137
O discurso do reitorado de 27 de maio de 1933	138
A apologia dos campos de trabalho e da seleção	143
A conferência de Heidelberg e a exaltação da raça dura	147
Heidegger, a saúde do povo e a medicina nazista	149
A nazificação do trabalho, do saber e da liberdade	153
A apologia da guerra, o combate “espiritual” e o culto dos mortos	170
A Alemanha secreta, a “veneração” e a tríade hitlerista do poeta, do pensador e da ação política	173

Capítulo 4 Os cursos dos anos 1933-1935: da questão do homem à afirmação do povo e da raça alemã	181
A transformação <i>völkisch</i> da questão do homem no curso do semestre de verão de 1933	183
O ensino de Descartes nas universidades alemãs, reduzido por Heidegger a uma “decadência espiritual”	188
O racismo de Heidegger e sua crítica da biologia no curso do semestre de inverno de 1933-1934	193
A identificação <i>völkisch</i> entre povo e raça no curso do semestre de verão de 1934	199
Heidegger e Hölderlin: o ser como pátria, a tríade hitlerista e a cruz gamada	205

Capítulo 5 O hitlerismo de Heidegger no seminário <i>Sobre a Essência e os Conceitos de Natureza, História e Estado</i>	223
O Estado, o povo e a raça	226
A educação política da nobreza do Terceiro Reich	233
Heidegger e Stadelmann: a captura nazista da história alemã	239
O povo, o Estado e o <i>Führer</i> segundo Heidegger e Carl Schmitt	247
A relação entre Estado e povo identificada com a relação entre ser e ente	252
Como ancorar a vontade do <i>Führer</i> no ser e na alma do povo	253
Heidegger e o Estado <i>völkisch</i>	268

Heidegger, a extensão do espaço vital do povo alemão e os nômades semitas	270
A apologia heideggeriana do domínio hitlerista	274
Heidegger e os discursos de Hitler	278
Heidegger e o <i>Führerstaat</i>	282

Capítulo 6 Heidegger, Carl Schmitt e Alfred Baeumler: o combate contra o inimigo e sua aniquilação.....	285
Carl Schmitt e a <i>Gleichschaltung</i> como meio a serviço da “homogeneidade” racial do povo.....	285
A carta de Heidegger a Carl Schmitt de 22 de agosto de 1933, o desejo de “colaboração decisiva” entre os dois homens e a nazificação da Faculdade de Direito de Freiburg	289
A identificação schmittiana do inimigo ao estrangeiro com à raça, na edição de 1933 do <i>Conceito do Político</i> , elogiada por Heidegger	296
A nota de Carl Schmitt sobre Baeumler e Jünger e a referência de Baeumler a Heráclito	301
A “verdade” relacionada à <i>Heimat</i>	307
A aniquilação do inimigo no curso de inverno de 1933-1934	309

Capítulo 7 O Direito e a raça: Erik Wolf entre Heidegger, Schmitt e Rosenberg	319
A concepção racista e orgânica de Estado total e de povo desenvolvida por Erik Wolf sob o reitorado de Heidegger.....	320
Erik Wolf, discípulo de Rosenberg e de Schmitt.....	335
A apologia de Erik Wolf e de Heidegger por Jean-Michel Palmier	341
Sobre a necessidade de novas pesquisas concernentes à verdadeira evolução de Erik Wolf	350

Capítulo 8 Heidegger e a perenidade do Estado nazista no seminário inédito sobre Hegel e o Estado	369
Heidegger e a “Comissão pela Filosofia do Direito”, criada em maio de 1934.....	371

Apresentação do seminário sobre Hegel e o Estado.....	375
Introdução do seminário: como fazer durar o Estado nazista além de cinquenta ou cem anos?	377
Heidegger e Richard Kroner.....	387
A inconsistência do ensino de Heidegger e sua resposta aos protestos de seus estudantes	390
A identificação de Hegel com o Estado instituído em 1933	395
Heidegger e Erik Wolf: da indistinção entre os conceitos à ontologização do Direito e da Constituição	400
O Estado total e <i>völkisch</i> de 1933 e sua relação com Hegel, segundo Carl Schmitt e Heidegger.....	406
O templo, a conferência sobre a obra de arte e o Congresso de Nuremberg de 1935	422
O conceito do político segundo Martin Heidegger e Carl Schmitt.....	425

Capítulo 9 Da justificação da seleção racial ao negacionismo ontológico das <i>Conferências de Bremen</i>	431
A introdução do nazismo na “metafísica”	436
Os remanejamentos dos cursos sobre Nietzsche e a avaliação de Baeumler	443
O elogio de Spengler, o “biologismo” e os fundamentos da política	453
Heidegger e Oskar Becker: ser, essência e raça.....	461
A interpretação de Descartes e a “metafísica” por ocasião da invasão da França	467
A legitimação da seleção racial como “metafisicamente necessária”	475
O “princípio <i>völkisch</i> ” e o antissemitismo de Heidegger nas <i>Beiträge zur Philosophie</i>	477
O “duplo jogo” do “judeo-cristianismo” denunciado em <i>Besinnung</i>	492
O “pensamento da raça” relacionado à experiência do ser em <i>Koinon</i>	496
<i>Sobre Ernst Jünger</i> , ou a dominação mundial e ditatorial da raça e da essência alemãs.....	504

O antissemitismo de Heidegger em 1944	522
Do revisionismo da resposta a Marcuse ao negacionismo ontológico das <i>Conferências de Bremen</i>	524
O perigo da obra de Heidegger e sua posteridade negacionista	534
Conclusão I	549

ANEXOS

A confiabilidade política do <i>Parteigenosse</i> Heidegger de acordo com os relatórios secretos do SD	561
O discurso de reitorado de Heidegger, publicado tendo em vista as teses antissemitas da <i>Deutsche Studentenschaft</i> , em 1938, por Ernst Forsthoff	571
Bibliografia.....	575
Índice onomástico	599

Apresentação

HEIDEGGER, O PROFETA DO IV REICH –
POR JOÃO RICARDO MODERNO¹

Emmanuel Faye é hoje um dos mais importantes críticos filosóficos internacionais da obra de Martin Heidegger. Em artigo publicado no jornal italiano *Corriere della Sera*, em fevereiro de 2015, intitulado “Heidegger Profeta del IV Reich”, Faye sintetiza todo o projeto nacional-socialista de Heidegger: o de projetar suas obras completas estratégica e historicamente ao longo do tempo para estabelecer sólidas bases do nazismo filosófico em todo o mundo, para todas as gerações e para todos os povos. Enfatizar, como fazem os heideggerianos, a adesão circunstancial, de resto falsa, como todos já sabemos, ao Partido Nazista por ocasião da posse e do exercício funcional de líder universitário alemão como reitor da Universidade de Freiburg é manobra desonesta e diversionista. O grande êxito do livro *Heidegger: A Introdução do Nazismo na Filosofia* é explicitar, exaustiva e rigorosamente, a partir dos próprios livros originais de Heidegger e dos documentos oficiais do governo nazista, o terror nacional-socialista do pensamento de Heidegger, que com desenvoltura e frieza homicida instrumentalizou a filosofia a serviço da desumanidade. Elevando o racismo à categoria de “filosofia”, Heidegger é o grande líder nazista do pensamento filosófico no mundo.

Emmanuel Faye foi o primeiro filósofo a demonstrar, em uma espécie de “Heidegger por ele mesmo”, que, além de exibir um pensamento

¹ Presidente da Academia Brasileira de Filosofia. *Docteur d'État* em Filosofia, Letras e Ciências Humanas pela Université de Paris I, Panthéon, Sorbonne. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

racista em geral e antissemita em particular, Heidegger é o teórico do extermínio e do genocídio, uma vez que em 1934 ele exorta os estudantes universitários de filosofia a preparar no longo prazo a “exterminação total” do inimigo interior “incrustado na raiz mais íntima do povo” (como explicitado no sexto capítulo). Inimigo interior que, mesmo não existindo – o próprio Heidegger confessa –, precisa ser fabricado artificialmente para justificar prioritariamente o extermínio dos judeus e, por extensão, de todos os opositores ao regime.

A menção crítica de Emmanuel Faye ao racismo constitutivo remete aos negros, chamados debochada e pejorativamente de *cafres*, considerados por Heidegger, nas obras completas (*Gesamtausgabe*, volume 38, p. 83), da seguinte forma:

Se agora levarmos em conta a questão da essência da história, pode-se pensar que nós decidimos arbitrariamente o que é a história, isto é, que a história seria o que é distintivo do ser do homem. Poder-se-ia argumentar, em primeiro lugar, que há homens e grupos de homens – os negros, como, por exemplo, os cafres (*Kaffer*) – que não têm história, dos quais dizemos que são sem história. [...] Há também história fora do campo dos homens e, em segundo lugar, dentro do mesmo campo humano, a história pode inexistir, como nos negros.

Hitler afirma em *Mein Kampf* que os negros como raça inferior destinam-se ao trabalho escravo, pelo menos os que sobreviverem ao genocídio.

A desumanização dos negros pela desconstituição da própria condição humana em Heidegger é ainda mais ofensiva no Brasil, país maravilhosamente também negro e mestiço. Não satisfeito, Heidegger avança:

A natureza viva ou morta também tem a sua história. Mas como acabamos de dizer que os cafres são sem história? Porque eles têm tanta história quanto os macacos e os pássaros. Ou bem seria possível, apesar de tudo, que a terra, as plantas e os animais não tenham história? Parece certamente incontestável que o que é perecível pertence logo ao passado; mas tudo que é perecível e que pertence ao passado não entra necessariamente na história. O que são as rotações da hélice do avião? A hélice pode muito bem girar dias inteiros; entretanto, fazendo isso,

não acontece nada. Mas, claro, quando o avião transporta o *Führer* de Munique em direção a Mussolini em Veneza, então isso é história. O voo é um evento histórico, mas não o funcionamento da máquina, ainda que o voo só possa acontecer se a máquina girar. E, entretanto, não é somente o encontro dos dois homens que marca a história, mas o próprio avião entra para a história, e um dia, talvez, ele seja exposto no museu. Mas o caráter histórico não depende do número de rotações da hélice que passaram no tempo; depende do evento futuro que resulta desse encontro entre os dois *Führer*.

Os parágrafos acima citados chocam pela inominável baixa moral e intelectual, assim como inúmeros textos omitidos pelo processo de lavagem sistemática operado pela seletividade desonesta dos heideggerianos. A doutrina de Heidegger da negação da condição humana aos negros e mestiços em geral precisa ser divulgada no Brasil, visto que a “raça” ariana, considerada em seus livros *Nietzsche I e II* como “verdade incondicionada”, tem o seguinte projeto de dominação e genocídio:

A questão é saber quais povos, quais gêneros de humanidade, progredindo, se encontram definitivamente sob a lei que os assimila a esse traço fundamental da história inaugurando a soberania do homem sobre o planeta. Aquilo que, depois de *Aurora*, Nietzsche esboçava em torno dos anos 1881-1882, no momento em que o pensamento do Eterno Retorno do Mesmo acabava de surpreender, não traz mais problema, é um caso [já] resolvido: “Virá o tempo em que o combate será desvelado para a dominação da Terra – ele será dirigido em nome das doutrinas filosóficas fundamentais” (XII, 207). E isso não quer dizer que o combate pela exploração irrestrita da Terra como domínio de matérias-primas e para a utilização do “material humano” a serviço da Vontade de potência, se autorizado incondicionalmente a manifestar sua essência fundamental, deva-se expressamente a uma filosofia ou dela se sirva somente como biombo. Deve-se presumir que, ao contrário, a filosofia desapareça como doutrina e formação da cultura, e que ela seja suscetível de desaparecer porque, na medida em que foi autêntica, ela já nomeou a realidade do real, isto é, o Ser, por quem todo ente é chamado a ser o que ele é e como ele é.²

² *Nietzsche II*. Trad. Pierre Klossowski. Paris, Gallimard, 1961.

Em Heidegger, “o homem” é o ariano, que também responde pelo apelido de Vontade de Potência, e o nacional-socialismo tem na “filosofia” heideggeriana o desaparecimento da filosofia como tal, visto que a perfeição teria sido alcançada. Heidegger fecharia a História da Filosofia. Ele mesmo se autopromove como o filósofo do fim da filosofia. Com efeito, para Heidegger, a filosofia é realmente um *biombo*, uma fachada, um disfarce para introduzir o nazismo na própria filosofia. Emmanuel Faye tirou o biombo.

Edith Stein, assistente de Edmund Husserl, em carta de 21 de outubro de 1921 ao amigo e colega Roman Ingarden, percebe o biombo de Heidegger:

O que escrevi sobre Friburgo, você entendeu errado. Não estava pensando contra Husserl, você sabe muito bem que o vejo com ilimitada veneração e gratidão, apesar de tudo, o que não preciso lhe esclarecer com mais detalhes. Referia-me às relações pouco agradáveis que se desenvolveram em torno dele. Só as conheço de ouvir falar, porém, apesar de as fontes serem muito distintas, basicamente coincidem. Heidegger goza da absoluta confiança de Husserl e a utiliza para conduzir o estudantado, pois tem mais influência que o próprio Husserl, em uma direção que está muito distante de Husserl. Com exceção do bom Mestre Husserl, todo mundo sabe disso. Temos discutido muito para ver o que se poderia fazer contra Heidegger. Alexandre Koyré, que há pouco tempo esteve em Friburgo, propôs que nós, “os veteranos”, sendo possível, deveríamos ir todos juntos algumas semanas por semestre para suscitar alguma discussão com a “nova direção”. Ao casal Theodor Conrad e Hedwig Conrad-Martius a ideia também agradou, só que dificilmente podem ausentar-se da lavoura, e uma hospedagem mais longa em Friburgo é muito difícil de concretizar do ponto de vista econômico.³

A diferença é que Edith Stein, judia alemã convertida ao catolicismo, foi canonizada pelo papa João Paulo II como Santa Teresa Benedita da Cruz, e Heidegger entrou para o panteão satânico do III Reich.

³ *Obras Completas, I. Escritos Autobiográficos y Cartas*. Madrid, Ed. de Espiritualidad/El Carmen/Monte Carmelo, 2002, p. 721.

Assim, Heidegger divide a humanidade em raças, gêneros, estirpes, linhagens (*Stamm, Geschlecht, Art*), como tão bem observou Emmanuel Faye em seu artigo ao *Corriere della Sera*, em que ressalta a objeção de Heidegger ao vocábulo alemão *Rasse*, raça, por ter nítida origem estrangeira. O ser, a essência, é o ariano, o *Dasein*, do solo, do sangue, da terra, destinado a exterminar povos, categorias de humanidade, a escravizar parcelas do “material humano” para o extrativismo das matérias-primas, assegurando a imortalidade da raça pura germânica, a única humana por excelência. Em Heidegger, o racismo é a verdade, a justiça e a liberdade. O extermínio genocida preponderantemente antissemita se justifica em Heidegger por meio de um conjunto de conceitos aparente e malignamente “filosóficos”. Em Heidegger, só há humanidade ariana; os outros seres humanos são como simulacros do ser verdadeiro.

Hitler, com *Mein Kampf*, vai dirigir explicitamente o pensamento racista de Heidegger, conforme corretamente assinala Emmanuel Faye. Em Hitler, “a liberdade individual deve ceder o lugar à conservação da raça”.⁴ Heidegger repetirá essa máxima em seu discurso da Reitoria, de 1933, ao persuadir os estudantes universitários a considerar ultrapassada a liberdade individual. Hitler é a liberdade. Em Hitler, a técnica está hierarquicamente abaixo da raça, tema bem heideggeriano. Assim, Hitler afirma que “a fonte de toda força de um povo não reside na posse de armas, ou na organização das forças armadas, mas em seu valor interno, que é um valor racial, o valor racial em si, pela virtude de suas mais eminentes qualidades próprias, pela sua opinião de sua conservação”.⁵

A publicação original dos inacreditáveis *Cadernos Negros*, de Heidegger, confirma fácil e amplamente tudo o que Faye vinha dizendo, praticamente sozinho e com dez anos de antecedência, em suas exaustivas e verdadeiras análises críticas. Desde 1941, Heidegger escreve que a ação política mais elevada consiste em levar o inimigo até

⁴ *Mein Kampf I*. São Paulo, Moraes, 1983, p. 167.

⁵ *Mein Kampf II – L'Expansion du IIIe Reich*. Trad. Francis Brière. Paris, Plon, 1963, p. 37.

seu próprio extermínio. Em 1942, Heidegger reitera e afirma dessa vez que os judeus se “autoexterminaram”. Esse conteúdo vem à tona agora no quarto volume dos *Cadernos Negros*, publicado na Alemanha em março de 2015.

Heidegger é o Führer da falsa filosofia ancorada desonesta, fraudulenta e patologicamente no vocabulário e na terminologia filosófica a serviço da barbárie do genocídio. Em Heidegger, os conceitos filosóficos são criminosamente transviados, adulterados e falsificados em favor do genocídio e da tortura. É com filósofos corajosos como Emmanuel Faye que a humanidade guarda a esperança de superar a frieza e a psicopatia intelectual. Em Heidegger, não há amor ao próximo; para Emmanuel Faye, a filosofia se confirma no amor. Heidegger usa a filosofia para o holocausto da humanidade; Faye entrega a filosofia em sacrifício como ato de amor à humanidade.

Prefácio

Ainda não avaliamos devidamente o que significa a propagação do nazismo e do hitlerismo no “pensamento”, esse *tsunami* que se apodera progressivamente dos espíritos, os domina, os possui e suprime no homem toda noção de resistência. A vitória das armas foi apenas a primeira vitória, certamente vital e que custou à humanidade uma guerra mundial. Hoje, desenrola-se outra batalha, mais longa, mais surda, mas na qual está em jogo o futuro da espécie humana. Em todos os domínios do pensamento, da filosofia ao direito e à história, uma tomada de consciência faz-se necessária.

Quer se trate de Heidegger, de Schmitt, de Jünger, sob mais de um aspecto, ou de Nolte, esses principais difusores do nazismo na vida das letras tiveram o tempo de afinar sua estratégia de reconquista após a derrota dos exércitos do Reich hitlerista. Por meio de um jogo de ocultação das verdadeiras causas, de diluição das responsabilidades em uma mundialização das abordagens, de desqualificação do pensamento humanista e dos valores universais, de mitologização de si, na figura do “pastor do ser”, do “Epimeteu cristão”, do “anarca”, do teórico do “direito histórico”, esses autores fizeram um uso instrumental da filosofia, do direito, das letras e da história, pondo-os a serviço da “revisão” e, finalmente, da reabilitação dos fundamentos do nazismo. Entre eles, alguns conquistaram progressivamente uma audiência planetária de um público que, na maior parte das vezes, não se dá conta do que está em jogo, no longo prazo, nessa conquista dos espíritos. É verdade que as linhas de frente desse combate não podem ser lidas em mapa algum. Não há uma geopolítica do espírito,

mesmo que a inflação de obras apologéticas ou demasiado complacentes permita avaliar a extensão da propagação.

No entanto, centros de crítica e de resistência surgiram progressivamente em vários países. Para Heidegger, de quem trata este livro, as críticas mais incisivas se ergueram tanto na Europa quanto no continente americano, uma vez que Karl Löwith foi capaz de ver e de afirmar, desde 1947, que ele foi “mais radical do que Krieck e Rosenberg”, dois pilares do regime nazista, mas que, menos hábeis e mais triviais, não viram sua reputação sobreviver à derrota do III Reich.

Além disso, novos documentos e pesquisas conduzidas em níveis cada vez mais profundos permitem hoje ver a que ponto Heidegger se consagrou a pôr a filosofia a serviço da legitimação e da difusão dos próprios fundamentos do nazismo e do hitlerismo. Eis por que quisemos tornar acessível ao público, extraídos do arquivo de Heidegger, alguns dos momentos mais significativos de seminários ministrados durante os anos 1933-1935. Conhecidos somente por poucos pesquisadores, alguns desses textos constituem, de fato, verdadeiros cursos de educação política a serviço do Estado hitlerista e chegam a identificar a diferença ontológica entre o ser e o ente com a relação política entre o Estado e o povo, ao passo que outros visam, explicitamente, aos meios de prolongar, no longo prazo, o “espírito” do nazismo. Ao tornar públicos esses textos, quisemos apenas atender ao direito à verdade histórica e filosófica.

Nós nos apoiamos igualmente sobre os discursos, as conferências e os cursos desses mesmos anos, recentemente publicados na Alemanha, e que hoje só podem ser consultados por leitores germanófilos. Esses textos, publicados nos tomos 16, 36/37 e 38 da chamada obra “integral”, não deixam nada a desejar, por seu racismo e sua virulência nacional-socialista, aos escritos dos outros “filósofos” oficiais do nazismo, como Alfred Baeumler ou Hans Heyse. Eles chegam mesmo a se distinguir pela intensidade de seu hitlerismo, não igualado por qualquer outro “filósofo” do regime. Apesar disso, esses textos hitleristas e nazistas de Heidegger estão agora presentes nas estantes das bibliotecas públicas de filosofia. A gravidade dessa situação exige nova tomada de consciência.

Sem jamais dissociar a reflexão filosófica da investigação histórica indispensável, quisemos aliar o estabelecimento e a análise das fontes históricas e textuais, como souberam fazê-lo os historiadores Hugo Ott e Bernd Martin (assim como Guido Schöneberger e Victor Farias), à crítica filosófica de Heidegger, desenvolvida por uma sucessão de autores tão diferentes como Ernst Cassirer, Benedetto Croce, Karl Löwith, Theodor Adorno, Günther Anders, Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Ernst Tugendhat, Éric Weil, Reiner Marten, Nicolas Tertulian, Jeffrey Barash, Domenico Losurdo, Arno Münster, Richard Wolin, Tom Rockmore ou Herman Philipse, para citar apenas alguns dos nomes mais significativos.

Este livro, no entanto, propõe uma nova compreensão do que Heidegger realizou. Com auxílio de textos pouco conhecidos fora do espaço germanófilo, ou mesmo inéditos, e levando em conta a doutrina daqueles de quem ele quis se cercar – o “filósofo” Erich Rothacker, o historiador Rudolph Stadelmann e o jurista Erik Wolf –, pretendemos provar que a questão das relações de Heidegger com o nacional-socialismo não é a da relação entre o engajamento pessoal de um homem que estaria temporariamente aturdido e uma obra filosófica que permaneceu quase intacta, mas antes a da introdução deliberada dos fundamentos do nazismo e do hitlerismo na filosofia e em seu ensino.

Ao demonstrar isso, nada quisemos acrescentar à reputação de Heidegger, tornando-a ainda mais sulfurosa. Não subscrevemos a tese de um Heidegger “pensador” do nazismo, pois, em vez de esclarecer-nos, ele se limitou a mesclar a opacidade característica de seu ensino ao caráter sombrio do fenômeno. Longe de fazer o pensamento progredir, Heidegger contribuiu para ocultar o teor fundamentalmente destrutivo do empreendimento hitlerista, ao exaltar sua “grandeza”. Longe de enriquecer a filosofia, ele trabalhou para sua destruição, pondo-a a serviço de um movimento que, por meio da discriminação assassina que o anima e do empreendimento de aniquilação coletiva ao qual conduz, constitui a negação radical de toda humanidade, bem como de todo pensamento.

Após o paroxismo do período do nazismo e do hitlerismo, preparado em Heidegger havia muito tempo, e bem antes de 1933, após a

virulência e o ódio que caracterizam com frequência os cursos ministrados durante os anos 1933-1934, a multiplicação dos escritos heideggerianos do pós-guerra forma uma lenta queda de cinzas depois da explosão, nuvem cinza que sufoca e extingue lentamente os espíritos. Em breve, os 102 volumes da chamada obra “integral”,¹ na qual as mesmas asserções são reafirmadas em milhares de páginas, obstruirão, com sua massa, as estantes consagradas à filosofia do século XX e continuarão a difundir no pensamento, em escala planetária, os fundamentos do nazismo.

É vital, portanto, ter clareza sobre esse empreendimento, reagir e resistir à sua ação sobre os espíritos antes que seja muito tarde. Semelhante tomada de consciência é indispensável para reencontrar o que a filosofia traz verdadeiramente para o homem, para seu pensamento, para sua evolução geral e para seu desenvolvimento.

¹ Mais de 90 volumes publicados até hoje (2014), dos 102 previstos.

Prefácio à edição brasileira

À medida que se multiplicaram as revelações sobre a duração e a gravidade do envolvimento nazista de Heidegger, muitos de seus defensores se esforçaram em dissociar cada vez mais o autor da obra e sustentar que seu engajamento político no nazismo não punha em questão sua obra supostamente filosófica. Desse modo, consagramos este livro a demonstrar que a questão do nazismo de Heidegger não diz respeito somente ao compromisso político do homem, mas igualmente, e ainda mais, aos próprios fundamentos de seu ensinamento e de sua obra. Entre a introdução e a conclusão deste livro, os nove capítulos de análises críticas se apoiam sobre todo um conjunto de textos cujo exame mostra que o nazismo penetra até as raízes da obra heideggeriana.

Gostaríamos, contudo, especialmente à luz de textos publicados mais recentemente, como as cartas de Heidegger à sua esposa Elfriede, retornar ao personagem.¹ De fato, Heidegger não se limitou a se aliar ao nazismo por oportunismo, mas se identificou com o projeto racista e exterminador posto em prática por Hitler. Como mostraremos adiante, os textos publicados ou descobertos desde a publicação deste livro (2005) revelam um antissemitismo visceral e um gosto pela violência assassina – confirmado por seu apelo ao extermínio (*Vernichtung*)² – que são indignos de um filósofo.

¹ Os desenvolvimentos deste novo prefácio constituem menos uma introdução do que um complemento a este livro e podem, portanto, ser lidos depois dele.

² Traduzimos geralmente a palavra *Vernichtung*, na primeira edição de nosso livro, por “aniquilação”. Nós a traduzimos aqui por “extermínio” [*extermination*,

Depois da derrota do Terceiro Reich, Heidegger foi questionado, por parte da comissão de professores de Friburgo encarregada de decidir sobre os casos mais graves, à respeito dos “danos pavorosos que ele causou à universidade” e de “seu antisemitismo”.³ Foi-lhe “proibido ensinar e participar de qualquer atividade universitária”, proibição mantida até 1951. A comissão seguiu as recomendações de Karl Jaspers, que preconizara suspender seu ensinamento por vários anos, dada especialmente “sua maneira de pensar não livre, ditatorial, desprovida de comunicação”,⁴ mas favorecer seu “trabalho”. Ora, Heidegger se serviu muito habilmente dessa ilusória dissociação entre seu ensino e sua “obra” para publicar seus cursos nazistas sob o disfarce de sua “obra”. De fato, ele começou, desde 1953, a publicar os cursos e os escritos nos quais celebra a dominação e a “grandeza” do movimento nacional-socialista e, uma vez assegurado de sua fama, programou a publicação, após sua morte, de sua “obra integral” (*Gesamtausgabe*), incluindo os cursos mais abertamente nazistas e reintegrando em seus escritos dos anos 1930 e 1940 as passagens que suprimira por serem inicialmente consideradas muito comprometedoras. O que esconde esse jogo duplo? Qual é a estratégia? Quem realmente é Heidegger?

É preciso hoje esclarecer inteiramente essas questões. É preciso também reavaliar sua responsabilidade, não só no apoio dos alemães a Hitler em 1933, em que a influência dos discursos do reitor Heidegger foi estabelecida há muito tempo, mas também na preparação dos espíritos para o processo que levará à política de expansão militar do nazismo e ao extermínio dos judeus na Europa. Daí os esclarecimentos que se seguem:

termo mais usual em francês] para dar conta da palavra *Vernichtungslager*, ou “campo de extermínio”, mas ambas as traduções são possíveis.

³ Carta de Friedrich Oehlfers a Karl Jaspers de 22 de dezembro de 1945, publicada em *Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers*. Paris, Gallimard, 1996, p. 419.

⁴ *Ibidem*, p. 420.

1) O ANTISSEMITISMO DE HEIDEGGER EM SUAS CARTAS A ELFRIDE

Sabemos há pouco tempo com que precocidade foi expressada a intensidade do racismo e do antissemitismo de Heidegger. Em 1916, ele escreve à sua noiva, Elfride:

O enjudiamento de nossa cultura e das universidades é, de fato, assustador, e penso que a raça alemã deveria encontrar força interna suficiente para atingir o ápice.⁵

Encontra-se o mesmo tema e o mesmo vocabulário na pluma de Hitler, que fala em *Mein Kampf* das “universidades enjudeusadas”.⁶ E as cartas de Heidegger a Elfride são recheadas de observações antissemitas odiosas, como quando escreve, em 12 de agosto de 1920: “tudo está submerso pelos judeus e pelos aproveitadores”,⁷ ou quando, em uma carta de 12 de março de 1933, lamenta o fato de que Jaspers, um homem “puramente alemão, do mais autêntico instinto, que percebe a mais alta exigência de nosso destino e que enxerga suas tarefas, permaneça ligado à sua mulher”, que é judia. Ele prossegue censurando Jaspers por pensar “certamente demais em função da humanidade”.⁸ Para Heidegger, ser “puramente alemão”, portanto, implica romper com todo laço judeu, mesmo que se trate de sua própria mulher, e rejeitar toda referência à humanidade!

No entanto, em vez de militar abertamente como Hitler à frente de um partido, Heidegger organizará de maneira subterrânea sua

⁵ “Die Verjudung unsrer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen” (Carta de 18 de outubro de 1916, “*Mein liebes Seelchen!*”, *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, editadas e comentadas por Gertrude Heidegger, München, 2005, p. 51).

⁶ “[...] auf den verjudeten Universitäten” (Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 11. ed. München, 1932, p. 184; trad. fr., Nouvelles Éditions Latines, s/d, p. 169).

⁷ “... alles ist überschwemmt von Juden u. Schiebern” (Heidegger, *Mein liebes Seelchen!*, op. cit., p. 112).

⁸ “Es erschüttert mich, wie dieser Mensch urdeutsch u. mit dem echten Instinkt u. der höchsten Forderung unser Schicksal u. die Aufgaben sieht u. doch gebunden ist durch die Frau...”, “... In dieser Hinsicht denkt Jasp. allerdings zu ‘menschheitlich...’” (ibidem, p. 185-86).

conquista dos espíritos. Desde 1922, ele organiza, com sua mulher Elfride, seu refúgio de Todtnauberg, no qual, de sua cabana situada nas colinas, ao lado de um albergue da juventude, convida seus estudantes a vigílias e caminhadas, delegando a Elfride – como revela o testemunho de Günther Anders – a tarefa de atraí-los para os movimentos de juventude nacional-socialistas. Em 1930, Elfride colocará *Mein Kampf*, de Hitler, sobre a mesa da cabana ordenando a Hermann Mörchen, o aluno de Heidegger: “Você deve ler isto!”.⁹ E é em Todtnauberg que o reitor Heidegger organiza, em outubro de 1933, seu primeiro campo de doutrinação, com marcha desde Friburgo em uniforme da SA ou da SS. Ele promove ali cursos de doutrina racial e procede ele mesmo à seleção dos mais aptos.

No meio-tempo, Heidegger prosseguiu em sua ascensão universitária: depois de ter cortejado o filósofo Husserl, Heidegger não hesita em romper com ele dois meses depois de ter obtido sua cátedra de Friburgo. No mesmo ano, 1928, ele tenta em vão impor como seu sucessor na Universidade de Marburgo Alfred Baeumler, seu companheiro de estrada dos primeiros anos do nazismo. Baeumler será, junto com Goebbels, o mestre de cerimônia da grande queima de livros em Berlim de maio de 1933.

2) MORTE E SACRIFÍCIO DE SI EM *SER E TEMPO* E EM *MEIN KAMPF*

Em 1927, pressionado a publicar para suceder a Husserl, Heidegger edita o livro que fará sua fama, *Ser e Tempo*, no qual proclama sua vontade de “destruir” a tradição filosófica ocidental e promove uma concepção da existência na qual a consciência individual e reflexiva (*Bewußtsein*) é totalmente rejeitada. O autor passa insidiosamente do descritivo à formulação de um verdadeiro programa e do § 53, sobre a morte, ao § 74, sobre o destino histórico da comunidade, a esse respeito indissociáveis, ele consegue impor como único modo de existência “autêntica” a busca da morte e do abandono,

⁹ “Das müssen Sie lesen!”. O testemunho de Mörchen é citado por Thomas Rentsch, em *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod*. München-Zürich, Piper, 1989, p. 163.

o sacrifício de si (*Selbstaufgabe*) em prol da comunidade, do povo, e tendo em vista a “perseguição do combate”. Essa maneira de ligar a renúncia a si ao “ser para a morte” e a afirmação do destino comum na totalidade indivisa da comunidade retomam de modo estrutural as teses de Hitler no capítulo de *Mein Kampf* intitulado “Povo e Raça”, no qual é exaltada, ao longo de várias páginas, a “capacidade que tem o indivíduo de se sacrificar pela totalidade, por seus semelhantes”.¹⁰

Ora, sob a influência das primeiras leituras de Levinas e Sartre, leu-se *Ser e Tempo*, por muito tempo, especialmente na França, “com os olhos de Kierkegaard”, para retomar uma expressão recente de Jürgen Habermas.¹¹ Acreditou-se, de maneira muito equivocada, encontrar-se ali uma filosofia da individualidade humana, quando Heidegger rejeita no § 74 toda referência a destinos individuais. Mais perspicazes, vários filósofos alemães – de Karl Löwith e Günther Anders a Theodor Adorno – foram capazes de desenvolver uma crítica notável sobre a redução heideggeriana da existência ao abandono, ao sacrifício de si, ao suicídio moral da *Selbstaufgabe*, apresentado por Heidegger como a “possibilidade mais extrema” da existência. Anders observa também que “a ‘existência’, segundo Heidegger, comete *um suicídio que dura a vida toda*”.¹² Já Adorno percebeu que, em Heidegger, a relação com a morte não é mais a da meditação, nem do pensamento. Fundamentalmente discriminatória, a “autenticidade” no sacrifício da morte não é mais da ordem da filosofia: ela só é concedida aos que estão “no favor do ser”.¹³

¹⁰ “Die Aufopferungsfähigkeit des einzelnen für die Gesamtheit, für seine Mitmenschen”... (Adolf Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 327).

¹¹ “Ich hatte *Sein und Zeit* mit den Augen Kierkegaards gelesen” (J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt, Suhrkamp, 2005, p. 23). A observação encontra-se no centro de um testemunho capital de Habermas sobre o choque que sentiu ao descobrir, em 1953, o curso de tom *völkisch* de 1935, *Introdução à Metafísica*.

¹² “Belegt Heideggers ‘Existenz’ *lebenslangen Selbstmord*” (Günther Anders, *Über Heidegger*. München, Beck, 2001, p. 94). O livro, aliás, estabelece um paralelo de grande acuidade entre Heidegger e Hitler.

¹³ Ver Theodor Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 1965, p. 110. Adorno se apoia tanto em *Ser e Tempo* no Posfácio de 1943 a *O Que É a Metafísica?*.

3) O RACISMO NOS CURSOS DE 1927 A 1934

No mesmo ano de *Ser e Tempo*, Heidegger se dedica, em seu curso do semestre de verão de 1927, a destruir a noção de gênero (*genos*) humano, substituindo abusivamente o *genos* grego pelas palavras “linhagem, fonte”, e falando agora de “fontes”, no plural, de modo que não se trata mais de gênero humano universal. Quanto a seu antissemitismo, ele continua a afirmá-lo em suas cartas. Em 2 de outubro de 1929, em uma missiva secreta ao conselheiro Schworer, ele ataca o que não hesita em chamar de “enjudiamento crescente da vida espiritual alemã, em sentido próprio e figurado”. E desde o inverno de 1929-1930, no curso intitulado *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, ele rejeita “o imbróglio político” de sua época, o que consiste em rejeitar a República democrática de Weimar, e faz um apelo para “ser duro”. No mesmo curso, abandona a questão filosófica “o que é o homem?” pela questão: “quem somos nós?”. Em 1933-1934, especifica em seus cursos que o “nós” em questão só poderia designar o povo alemão, o único, segundo ele, a ainda possuir um “destino”. Nessa mesma data, ele revela, em um seminário, a significação racial que atribui à palavra “povo”, referindo-se à “unidade de sangue e de fonte” e à “raça” para definir a “saúde do povo”.

4) A APOLOGIA DA VIOLÊNCIA E DO EXTERMÍNIO

Contudo, Heidegger não é somente um homem habitado pelo racismo: é preciso enfatizar igualmente seu gosto pela violência destruidora e seu apelo público por uma política de extermínio. Já em 1931, ele confia a um de seus alunos que deposita todas as suas esperanças na instauração de uma ditadura nacional-socialista e afirma que não se deve recuar diante do assassinato dos principais opositores políticos, cuja lista os nazistas já haviam estabelecido. Em 1932, ele vota em segredo pelo Partido Nazista. Em 7 de março de 1933, em uma carta inédita à viúva do filósofo Max Scheler, faz sua sentença de Hitler: “O terror só pode ser quebrado pelo terror” e dá como exemplo para a juventude alemã a vida de Horst

Wessel,¹⁴ antigo proxeneta que se tornou membro ativo das “seções de assalto” (SA) nacional-socialistas, morto em uma rixa política, e do qual os nazistas haviam feito um herói, a ponto de batizar seu hino com seu nome: o *Horst-Wessel-Lied*.¹⁵

Quando Hitler chega ao poder, o reitor social-democrata da Universidade de Friburgo é forçado a demitir-se, e Heidegger se faz eleger em seu lugar. Depois, em virtude da nova constituição universitária, que contribuiu para aprovar e que suprime toda eleição democrática, ele se torna, em 1º de outubro de 1933, o primeiro reitor-*Führer* diretamente nomeado pelo ministério nacional-socialista. Em novembro de 1933, o reitor Heidegger convoca o povo alemão a votar em Hitler, em uma profissão de fé publicada em seguida em cinco línguas, com uma subscrição da qual exclui os “não arianos”. E, em seu curso, ele radicaliza ainda mais seu teor, dando por objetivo a seus estudantes “o extermínio total” (*völlige Vernichtung*)¹⁶ do inimigo interior, isto é, o extermínio dos judeus assimilados e dos opositores políticos. Para seus ouvintes, a meta assassina é bem clara. De fato, Heidegger tem o cuidado de retomar a mesma expressão feroz das ligas estudantis nazistas de Friburgo quando, dois dias antes dos primeiros autos de fé realizados em todo o Reich, convocavam para o “extermínio total” (*völlige Vernichtung*) do judeo-bolchevismo” pelo “fogo de extermínio” (*das Feuer der Vernichtung*).¹⁷

¹⁴ “Hitler hat einmal gesagt: ‘Terror kann nur durch Terror gebrochen werden.’ [...] Sehen Sie das Leben eines jungen Maenschen in Horst Wessel und Sie werden erfahren, die inmitten der wüstesten Wirklichkeit Herz und Geist sich erhalten, indem sie sich neu bilden wollen.” Texto inédito em alemão, fundo Max Scheler, Universidade do Novo México. Agradecemos a Ian D. Thompson por ter-nos fornecido uma fotocópia da carta manuscrita.

¹⁵ Recém-admitido em suas funções, o reitor Heidegger organiza a realização da “festa do trabalho” de 1º de maio de 1933, com canto do *Horst-Wessel-Lied* (GA 16, 83). Os nazistas se servirão dessa “festa do trabalho” deturpada para deter no mesmo dia os dirigentes sindicais.

¹⁶ “... mit dem Ziel der völligen Vernichtung” (*Sein und Wahrheit*, GA 36/37, 91). Sobre esse texto terrível de Heidegger, ver a nota de Reinhard Linde, “Das Stehen gegen den Feind”. In: *Bin ich, wenn ich nicht denke?*. Herbolzheim, Centaurus Verlag, 2003, p. 300 ss.

¹⁷ *Breisgauer Zeitung*, 8 de maio de 1933. Citamos o texto inteiro no capítulo 2.

5) A SUPRESSÃO DAS BOLSAS PARA OS ESTUDANTES JUDEUS E SUA OUTORGA AOS ESTUDANTES DA SA E DA SS

Heidegger implementa, com determinação, a discriminação antisemita preconizada pelos nazistas. Ele institui a seleção racial no início dos estudos, decretando a entrada em vigor do “novo direito dos estudantes”, que institui um *numerus clausus* antissemita. Profere, além disso, o elogio desse “direito” antissemita em seu discurso do reitorado de 27 de maio de 1933.

A isso se acrescenta um texto acachapante: a diretriz de 3 de novembro de 1933, por meio da qual o reitor Heidegger ordena “nunca mais” conceder bolsa aos “estudantes judeus ou marxistas”.¹⁸ Daí por diante, as bolsas são atribuídas prioritariamente aos “estudantes que, nos anos precedentes, entraram para a SA, para a SS ou para as ligas de defesa em luta pela insurreição nacional”.¹⁹ Heidegger especifica mesmo o que é preciso entender por “estudantes judeus”: aqueles que são “de fonte não ariana” no sentido das leis antissemitas instituídas em abril de 1933.²⁰ Essa terrível diretriz é geralmente ignorada. Depois de Schneeberger,²¹ somente Raoul Hilberg a menciona, por duas vezes, em *A Destruição dos Judeus da Europa*,²² como exemplo particularmente marcante de implementação da política racista dos nazistas, mas nenhum “especialista” francês de Heidegger a evoca, e Hermann Heidegger não a reeditou no tomo XVI da *Gesamtausgabe*, em que deveria figurar.

6) CONCEPÇÃO RACISTA DA “VERDADE” E HITLERISMO PROCLAMADO

No curso de inverno de 1933-1934, que se intitula *Da Essência da Verdade*, Heidegger perverteu em um sentido racista o conceito

¹⁸ “Dagegen dürfen an jüdische oder marxistische Studierende Vergünstigungen nicht mehr gegeben werden” (*Freiburger Studentenzeitung*, 3 de novembro de 1933, p. 6).

¹⁹ “Studierende, die in den letzten Jahren in der SA, SS, oder Wehrverbänden im Kampfe um die nationale Erhebung gestanden haben...” (ibidem).

²⁰ “Jüdische Studierende obiger Anordnung sind Studierende nichtarischer Abstammung im Sinne des § 3 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums...” (ibidem).

²¹ Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*. Berna, 1962, p. 137.

²² Raoul Hilberg, *La destruction des juifs d'Europe*. Paris, Folio, 2006. (N. T.)

de verdade. De fato, ele identifica explicitamente a verdade com o combate pela afirmação de si de um povo e de uma raça e, ao retomar publicamente o projeto racista confiado a Elfride desde 1916, fala em seus cursos sobre “conduzir as possibilidades fundamentais da fonte originalmente germânica até a dominação”.²³

É exatamente o programa e o pesado jargão de Hitler que Heidegger assim retoma. Em *Mein Kampf*, o *Führer* da NSDAP atribui ao Reich alemão a tarefa “não só de reunir e preservar as reservas mais preciosas desse povo em elementos raciais originais, mas de conduzi-las lentamente e de modo seguro até uma posição dominante”.²⁴

O hitlerismo de Heidegger se exprime agora sem rodeios: trata-se, diz ele, de efetuar uma “total mutação” na existência do homem, segundo a “educação para a visão de mundo nacional-socialista” inculcada no povo pelos discursos do *Führer*.²⁵ E Heidegger valoriza os discursos de Hitler, a ponto de comparar sua força de persuasão à eloquência dos discursos dos antigos gregos reunidos por Tucídides em sua *História do Peloponeso*!²⁶ Percebe-se que grau de radicalismo nazista e de impregnação hitlerista é preciso ter atingido para pôr no mesmo plano, como faz Heidegger, as inventivas históricas do *Führer* e a exímia retórica dos discursos relatados por Tucídides? O próprio Heidegger não hesita em pronunciar, durante seu reitorado, discursos e mesmo alocações pelo rádio cujo vocabulário e tom não superam o nível de um discurso de *Gauleiter* nazista.²⁷

²³ Heidegger, *Gesamtausgabe*, volume 36/37, p. 89 [daqui por diante GA 36/37, 89].

²⁴ “Das deutsche Reich soll [...] aus diesem Volke die wertvollsten Bestände an rasischen Urelementen nicht nur zu sammeln und zu erhalten, sondern langsam und sicher zur beherrschenden Stellung emporzuführen” (Adolf Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 439).

²⁵ Ibidem, p. 225.

²⁶ Trata-se de um desenvolvimento do seminário inédito do inverno de 1933-1934, para o qual não dispomos do texto alemão, mas é resumido por Theodore Kisiel em “In the Middle of Heidegger’s Three Concepts of the Political”. In: François Raffoul e David Pettigrew (org.), *Heidegger and Practical Philosophy*. New York, 2002, p. 151.

²⁷ Ver o final do discurso de 25 de novembro de 1933, “Der deutsche Student als Arbeiter”, difundido pela *Südwestdeutsche Rundfunk*, de Friburgo a Frankfurt (GA 16, 208 e 795). [*Gauleiter*: chefe de distrito. (N. T.)]

Compreende-se que um dos ouvintes da época tenha exclamado, após ouvir Heidegger: era “Hitler em cátedra”!

7) A JUSTIFICAÇÃO DA POLÍTICA NAZISTA DE EXPANSÃO DO POVO ALEMÃO

Entre os textos mais inquietantes que descobrimos depois da publicação deste livro, figura um longo desenvolvimento sobre o espaço do povo alemão, que justifica de antemão a política de expansão e anexação no Leste que será implementada por Hitler. Apoiando-se sobre o conceito de “espaço vital” (*Lebensraum*), caro aos nazistas, ele evoca os alemães, cujo país natal (*Heimat*) é alemão, mas que, por habitarem além das fronteiras do Reich – por exemplo, na Silésia ou nos Sudetos –, não pertencem ao Estado alemão, e afirma que esses alemães são assim privados de seu ser próprio. É preciso, portanto, estender o espaço do Reich, a fim de que coincida com o espaço supostamente “natural” do povo alemão, que inclui todos os locais nos quais habitam alemães.

No entanto, o que ocorrerá quando, sob esse pretexto, os alemães tiverem anexado ao Terceiro Reich imensos territórios no Leste, incluindo, especialmente, toda uma parte da Polônia? Heidegger introduz um princípio discriminatório particularmente temido entre o povo alemão: os eslavos e os judeus, por não possuírem na Europa enraizamento em um solo ou espaço próprio e por não disporem de uma terra, são designados por ele como “nômades semitas”. Ele começa afirmando que os “nômades” o são em virtude de seu “ser” próprio, e não de seu ambiente, o que implica que não poderiam constituir um povo, tendo direito enquanto tal a um espaço natural considerado seu país natal. Depois, ele sustenta o seguinte: “a natureza de nosso espaço alemão se manifestaria a um povo eslavo de outra maneira que a nós”, e “ele certamente jamais se manifestará ao nômade semita”, isto é, ao judeu.²⁸ Essa maneira terrível de Heidegger

²⁸ “Einem slavischen Volke würde die Natur unseres deutschen Raumes bestimmt anders offenbar werden als uns, dem semitischen Nomaden wird sie

de ontologizar o espaço vital do povo alemão evidentemente torna impossível a assimilação dos judeus no espaço supostamente “natural” dos alemães. Consiste, por conseguinte, em justificar de antemão a política nazista de erradicação dos judeus de todos os territórios conquistados no Leste.

8) A APOLOGIA DO EXTERMÍNIO NO OUTONO DE 1941

Enquanto os comandos da SS, os *Einsatzgruppen* que seguem o avanço da Wehrmacht, já se propuseram, desde o verão de 1941, a exterminar os judeus poloneses, Heidegger redige seu curso sobre a “metafísica de Nietzsche”. Rejeitando toda crítica moral, ele descrê de maneira fria e legítima historicamente aquilo que o nacional-socialismo está em vias de realizar: a luta pela dominação incondicional sobre a Terra. Nos capítulos sobre o “super-homem” e sobre a “justiça”, ele insiste no fato de que não se trata somente de um conflito militar, mas de “passar os seres humanos a limpo, até o ponto de não retorno”, tendo em vista moldar uma nova humanidade “incondicional” que se apodere da dominação da Terra e ponha em prática a “seleção racial”. Quanto à “justiça”, ela perdeu para ele toda significação humana, moral ou jurídica. Ela exprime, escreve ele citando Nietzsche, a “maneira do pensamento construtivo, eliminatório, exterminador”.²⁹ E Heidegger legitima essa distorção do termo “justiça”, o extermínio (*das Vernichten*), escreve, sendo o que “assegura [...] contra a decadência”.³⁰

Nessa data, ele está certamente informado do que se passa no *front* do Leste, especialmente pelo público de seus cursos, em grande parte composto de soldados feridos retornados do *front*. Muito cedo,

vielleicht überhaupt nie offenbar” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, WS 1933-1934, protocolo da oitava sessão do seminário [texto inédito]. No capítulo 5 da presente edição de nosso livro, revimos a passagem correspondente, levando em conta esse texto, do qual não dispúnhamos na época da primeira edição, em 2005.

²⁹ “*Gerechtigkeit* als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise”, (GA 50, 69).

³⁰ GA 50, 70.

Heidegger compreende que o jogo não pode ser ganho pelos exércitos do Terceiro Reich, que não foram capazes de invadir a Inglaterra. Seu curso se conclui por frases desabusadas sobre a situação histórica dos alemães em relação ao Império britânico, que terá o cuidado de retirar da edição de seu *Nietzsche* de 1961 e só restabelecerá na edição póstuma do curso, na *Gesamtausgabe*.³¹ Encontram-se, do mesmo modo, em seu curso do ano seguinte, afirmações virulentas sobre a entrada dos Estados Unidos na guerra, contra o Terceiro Reich. Heidegger só vê nisso “o último ato americano da perda da história e da devastação americana”.³² Trata-se do curso sobre Hölderlin, intitulado *Der Ister*, no qual Heidegger profere, além disso, em duas ocasiões, o elogio da “singularidade histórica” (*geschichtlichen Einzigartigkeit*) do nacional-socialismo e fala positivamente do “pensamento político atual” (*den heutigen politischen Denken*), e isso em 1942!³³

9) A EXALTAÇÃO DO FOGO DESTRUIDOR

A retórica nazista do fogo tem sua origem em uma passagem então célebre de *Mein Kampf*, quando, em seu capítulo sobre “O Povo e a Raça”, Hitler faz do ariano “o Prometeu da humanidade”, aquele que acende o fogo, mostrando ao homem o caminho a seguir para se tornar o mestre dos demais seres vivos, estando entendido que, para ele, só o “ariano” é criador de civilização.³⁴ Essa nazificação de Prometeu é odiosa e constitui uma falsificação da figura do Titã grego. No entanto, o fato de evocar Prometeu na Alemanha da época passa a assumir uma significação hitlerista e racial. Ora, Heidegger submete seu discurso do reitorado, de maio de 1933, no qual não hesita em evocar “as forças da terra e do sangue”, sob o signo

³¹ Ver, respectivamente, *Nietzsche II*, p. 266, no qual faltam as duas últimas frases da conclusão, e GA 50, 82, na qual são repostas.

³² “der letzte amerikanische Akt der amerikanischen Geschichtslosigkeit und Selbstverwüstung” (GA 53, 68).

³³ GA 53, 98 e 106.

³⁴ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 317-18.

de Prometeu, o que, no contexto da época, revela seu hitlerismo.³⁵ De resto, ele manifesta seu constante fascínio pelo fogo, considerando tanto aquilo que ilumina quanto aquilo que destrói.

Muito cedo encontramos em Heidegger metáforas enigmáticas e inquietantes celebrando fogo e fogueiras, como, em uma passagem do curso de 1930-1931 sobre Hegel, o elogio da verdadeira paciência, “aquela que compreende que devemos constantemente alimentar a fogueira com madeira apropriada e seleta, até que enfim acenda”.³⁶ Em 1933, essas fogueiras se chamavam autos de fé e, longe de proibi-las, o reitor Heidegger preside a cerimônia nazista oficial para a festa do solstício de verão que tem lugar no estádio da Universidade de Friburgo, em 24 de junho. Prevista para 21 de junho, mas adiada em razão de uma chuva persistente, essa festa é anunciada como um grande “auto de fé simbólico” pela Liga de Combate pela Cultura Alemã (KBDK), no jornal nazista *Der Alemanne* de 20 de junho de 1933. Esses mesmos estudantes nazistas de Friburgo, próximos do reitor Heidegger, já haviam celebrado, em uma proclamação datada de 8 de maio de 1933, a “chama ardente” e o “fogo do extermínio”. Ora, é diante desse auto de fé simbólico de 24 de junho que Heidegger pronuncia seu “discurso do fogo”. Ele saúda o fogo, essa chama que, diz ele, nos “mostra o caminho do qual não existe retorno”. O fogo começou a se espalhar, e Heidegger não deixará mais de celebrá-lo.

Assim, no prólogo de 1938 à tradução francesa de uma antologia de seus escritos – na qual tentara em vão obter da NRF que figurasse a tradução francesa de seu discurso do reitorado – ele fala em difundir “o *brilho do fogo*”.³⁷ E, em 1942, voltamos a encontrar o apelo ao fogo, situado dessa vez no centro de seu ensino. De fato, ele consagra seu curso do semestre de verão de 1942 a comentar o hino de Hölderlin *Der Ister* e, particularmente, seu primeiro verso, várias vezes citado

³⁵ GA 16, 112.

³⁶ “[...] *daß wir immerzu am Holzstoß mit rechtem und ausgesuchtem Holz bauen müssen, auf daß er einmal sein Feuer fange*” (GA 32, 103-104; trad. fr., p. 124).

³⁷ Heidegger, “Prologue de l’Auteur” a *Qu’est-ce que la Métaphysique?*. Paris: Galimard, 1938, p. 8.

no curso: “*Jetzt komme, Feuer*”, “Venha agora, fogo!”.³⁸ Esse apelo é tragicamente inquietante, pois, no verão de 1942, o fogo que crepita e se ergue é o dos campos de extermínio: Belzec, Sobibor... nos quais os cadáveres das vítimas judias exterminadas – e às vezes mesmo de crianças vivas – são queimados aos milhares em fogueiras gigantes. Heidegger continua, então, a promover o que chama de “voz do povo” e o “devir-natal” (*das Heimisch werden*) do povo alemão,³⁹ e, no momento no qual se efetiva em segredo a “Solução final”, ele celebra o apelo ao “fogo” que, nessa data, é o do extermínio sem retorno.

10) A RESPONSABILIDADE DE HEIDEGGER NA POLÍTICA DE CONQUISTA E DE EXTERMÍNIO DO NAZISMO

De que se trata exatamente? Nos passos de Norbert von Hellin-grath, mas de maneira ainda mais abusiva, Heidegger reinterpreta Hölderlin em um sentido radicalmente nacionalista e *völkisch*. Ele pretende extrair deste último, qualificado de “poeta dos alemães”, uma mitologia política que expressa a “voz do povo” germânico. Ora, em seus cursos sobre Hölderlin do semestre de inverno de 1934-1935, Heidegger expõe precisamente o papel que pretende desempenhar: entre o “poeta” e o “criador de Estado”, o “pensador” age como inspirador do político. E mostramos, neste livro, que essa trilogia heideggeriana, constituída de uma “poesia” mitologizada, de “pensamento” e de ação política, corresponde exatamente àquela pela qual Hitler conclui *Mein Kampf*.

Além disso, o fato de que *Heidegger ensine, em seus cursos e seminários, desde 1933, os três principais objetivos do nazismo: 1) a dominação da raça originalmente germânica; 2) o extermínio total do inimigo interior; 3) a expansão do espaço vital do povo alemão*, revela até que grau de inumanidade se alçou sua responsabilidade moral e política na aceitação e na implementação da política de conquista e de extermínio dos nazistas.

³⁸ GA 53, 6 e 15.

³⁹ GA 53, 24.

Há vinte anos, os notáveis trabalhos de Hugo Ott e Victor Farias haviam estabelecido claramente a radicalidade do envolvimento pessoal de Heidegger no movimento nazista. Hoje, os textos novamente disponíveis nos mostram que ao conferir, em seu ensinamento, uma aparência de legitimidade “filosófica” aos objetivos mais devastadores e letais do nazismo, Heidegger endossou, no curto e longo prazos, uma responsabilidade pessoal bem mais grave ainda do que se podia estimar antes. E ele não deixou de influenciar seus ouvintes, não só com seus discursos e suas conferências, mas igualmente com seus cursos e seminários dos anos 1930. Muitos desses ouvintes, no início dos anos 1940, participarão das campanhas do Terceiro Reich, especialmente no *front* do Leste.

11) O PAPEL DE HEIDEGGER NA DIFUSÃO PLANETÁRIA DO NAZISMO

Em 1934-1935, em seu seminário sobre Hegel e o Estado, Heidegger se apresenta como aquele que, mediante seu ensino, fornece a orientação necessária para que o “Estado atual” – isto é, o Estado nazista – continue a durar “além dos próximos cem anos”, além da pessoa de Hitler. Por isso mesmo, ele assume o papel de *Führer* “espiritual” do movimento nacional-socialista, para o presente e para o futuro.

Após o Terceiro Reich ser militarmente derrotado, Heidegger modifica novamente sua estratégia. Ele começa por desculpar os responsáveis nazistas de seus crimes. Em um texto publicado em 1951, afirma que os *Führer* não são aqueles que agem, de modo que a “indignação moral” a seu respeito é não somente supérflua, como constitui “a forma mais fatal do apreço que se continua a ter por eles”!⁴⁰

⁴⁰ GA 7, 92. Citamos aqui o § XXVI do texto intitulado “Überwindung der Metaphysik”, publicado separadamente pela primeira vez em 1951. Como observara S. Vietta, e ao contrário do que é afirmado equivocadamente pelo editor (GA 7, 90, nota 1), esse texto não foi escrito em 1939-1940, mas também não antes do outono de 1942, uma vez que se refere ao prêmio conferido pela cidade de Frankfurt ao químico Kuhn, em 28 de agosto de 1942!

Ao mesmo tempo, recusa-se a admitir a vitória de 1945 contra o nazismo. Ele repetirá à saciedade que a Segunda Guerra Mundial não decidiu nada e afirma que “a guerra [...] prossegue em tempos de paz”.⁴¹ De fato, em seus escritos pós-1945 e notadamente em suas diatribes particularmente violentas contra a democracia, que se encontram em seus cursos de 1951-1952, ele combate a ordem mundial que se reconstituiu depois da capitulação sem condições do nazismo e a compara, de maneira ameaçadora para nosso futuro, à situação da Europa “entre 1920 e 1930”, pouco antes da chegada ao poder dos nazistas.⁴²

Heidegger, no entanto, procede de uma nova maneira. O voluntarismo triunfante dos anos 1933-1936 e 1940-1941 não é mais de bom-tom. Sob uma aparência falsamente pacificada, ele pretende agora desqualificar, especialmente em sua entrevista póstuma ao *Der Spiegel*, toda intervenção do homem na história. Somente é preconizada, como em 1930, a espera: trata-se de dispor os espíritos a se deixarem novamente subjugar. Quanto ao nacional-socialismo, ele continua a ser celebrado.⁴³

Ao recusar aos homens, em sua entrevista ao *Spiegel*, toda capacidade de agir positivamente, ao negar qualquer valor às aspirações e aos esforços humanos, ao afirmar igualmente que “a filosofia está no fim”,⁴⁴ Heidegger prossegue e conclui a destruição física e espiritual do homem empreendida pelo nazismo. Situando-se novamente sob o signo de Hölderlin, do qual vimos que interpretação distorcida e *völkisch* ele propõe, ele prepara, na surdina, sob o nome do “deus” a vir, um novo advento do nacional-socialismo,

⁴¹ GA 7, 91.

⁴² Heidegger, *Was heißt Denken?*. Tübingen, Niemeyer, 1971, p. 65; trad. fr., p. 108-10.

⁴³ Ver seu elogio, publicado em 1953, da “verdade interna e da grandeza do movimento” nacional-socialista (GA 40, 208), e sua aprovação da relação considerada “satisfatória” assumida pelo nazismo, na entrevista póstuma ao *Spiegel*.

⁴⁴ [...] “die Philosophie ist zu Ende”, “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, *Antwort Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, Neske, 1988, p. 100; trad. fr., *Réponses et Questions sur l'Histoire et la Politique*. Mercure de France, 1977, p. 50.

cuja relação original continua a julgar “satisfatória”.⁴⁵ Heidegger poderá, então, apresentar os “caminhos” traçados por sua “obra integral” como o único recurso...

Para avaliar o que está em jogo, não se deve considerar somente a influência de seus escritos em um país como a França.⁴⁶ É preciso ter em vista sua difusão planetária e saber, por exemplo, que o discurso do reitorado foi editado cinco vezes em edição bilíngue japonês/alemão, de 1933 a 1941,⁴⁷ o que mostra o considerável impacto de seu discurso nazista no Japão militarista e fascista, então aliado do Terceiro Reich; que os principais heideggerianos da Argentina dos anos 1970 apoiaram a Junta Militar; e que, introduzido no Irã pela figura inquietante de Ahmad Fardid, Heidegger se tornou, desde os anos 1960, uma fonte de inspiração e uma referência entre os mais radicais dos fundamentalistas.⁴⁸

Eis por que, agora que dispomos de elementos suficientes para tomar consciência da atrocidade do que Heidegger desejou nos transmitir, não nos é mais possível ver nele um filósofo. Ele tentou de maneira deliberada, por meio da difusão planetária de sua “obra integral”, que continua a ser publicada, passar o essencial do nazismo para a cultura do pós-1945. Do mesmo modo, quisemos, por meio de nossas pesquisas, ajudar o público a enxergar com mais clareza essa empreitada, pois necessitamos hoje, para resistir-lhe, de uma tomada de consciência geral e de novo aprofundamento do pensamento crítico. Foi nesse espírito que este livro foi escrito.

⁴⁵ “Der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen” (ibidem, p. 105; trad. fr., p. 61).

⁴⁶ Avalia-se hoje a que ponto Heidegger foi poderosamente ajudado em seu retorno à cena pública depois de 1945 pelo fato de que na França muitos autores, a começar por Sartre, separaram completamente seu engajamento nazista de seu “pensamento”, desprezando os inúmeros textos que refutam essa separação.

⁴⁷ Ver *Japan und Heidegger*. Sigmaringen, Thorbecke, 1989.

⁴⁸ Como escreve o pensador iraniano Daryush Shageyan, crítico abalizado de Heidegger e de Fardid: “Heidegger [...] é um mal que corrói pelo interior o espírito crítico e toda a tradição das Luzes, das quais países como os nossos tanto necessitam” (“Heidegger et l’Iran”. *Le Portique*, n. 18, segundo semestre de 2006, p. 88).

Gostaríamos de acrescentar a este prefácio um breve esclarecimento sobre as conclusões deste livro. Espíritos mal-intencionados nos criticaram por preconizar a censura e mesmo os autos de fé, mas jamais evocamos algo semelhante. Quando escrevemos que a obra de Heidegger mereceria figurar nas bibliotecas de história do nazismo, e não nas de filosofia, era porque, além da presença de enunciados racistas e exterminadores em sua “obra integral”, sua maneira de relacionar o ser à “Pátria” e ao “Estado *völkisch*” e de substituir a questão do homem pela afirmação de si da fonte germânica não é própria de um filósofo, mas antes de um nazista. Concretamente, o deslocamento do estatuto da obra de Heidegger para a efetividade da história do nazismo, na qual ela teve participação tão íntima, não significa de modo algum uma vontade de proibi-la, mas, ao contrário, de lê-la com uma exigência e um discernimento bem diferentes daqueles que geralmente tiveram curso desde 1945. Trata-se de levar em conta ensinamentos da história e tudo o que nos revelam os textos ainda inéditos aos quais os detentores dos direitos recusam o acesso.

Para compreender o que quis transmitir Heidegger, é preciso, de fato, confrontar seus escritos com aqueles de outros autores nazistas, como por exemplo Adolf Hitler, Walter Darré, Alfred Baeumler, Erik Wolf e Carl Schmitt. É preciso também dispor de uma compreensão do nazismo entendido como um “movimento” (*Bewegung*) de destruição radical de tudo o que constitui o ser humano, mais do que como simples ideologia política.⁴⁹ É uma nova conjunção entre a filosofia, a história e a filologia que quisemos empregar em nossas pesquisas. Sobre essa base, torna-se possível enxergar com clareza as estratégias de ocultação e de eufemização utilizadas por Heidegger para tornar progressivamente aceitáveis suas concepções mais discriminatórias e mais destruidoras. Foi nesse espírito de complementaridade entre as exigências da história e da crítica filosófica que fizemos um apelo, nas páginas mesmas de conclusão, a pesquisas

⁴⁹ Desenvolvemos essa análise em várias entrevistas e vários artigos e planejamos voltar a fazê-lo, pois somente uma compreensão mais adequada do nazismo permite superar a maneira habitual, mas insuficiente, de colocar o “problema Heidegger” em termos de relação entre “ideologia” e “filosofia”.

mais aprofundadas. Desde então, exigimos a abertura dos Arquivos Heidegger a todos os pesquisadores.⁵⁰

Depois da publicação do livro na Espanha, na Alemanha, nos Estados Unidos⁵¹ e na Itália, alegramos-nos particularmente com a publicação de nosso livro no Brasil. De resto, vários anos de discussões internacionais nos convenceram de que, sobre a questão do nacional-socialismo heideggeriano, importa menos a controvérsia do que a continuidade de pesquisas fundamentais.⁵² Foi com esse espírito que realizamos novos aportes, pronunciados e publicados principalmente na Alemanha, onde existe, há cerca de vinte anos, uma tradição universitária de pesquisas sobre as relações entre os filósofos e o nacional-socialismo.⁵³ Já na França, infelizmente, as posições sobre essas questões são mais fechadas e não existe, por exemplo, até hoje nenhuma pesquisa sobre os filósofos franceses sob o regime de Vichy.⁵⁴ Reuniremos, no momento propício, esses novos ensaios e o es-

⁵⁰ Ver *Le Monde* de 5 de janeiro de 2006. Esse apelo recebeu número significativo de assinaturas, reunidas pela revista alemã *on-line: theologie.geschichte*, da Universidade de Saarland. [Ver o *site*: <http://universaar.uni-saarland.de/journals/index.php/tg/index>. Acesso em 31 de agosto de 2014. (N. T.)]

⁵¹ O livro publicado pela Yale University Press foi eleito o livro do ano de 2009 para a filosofia (FW Awards). Foi objeto de numerosos artigos. Ver, por exemplo, Patricia Cohen, “An Ethical Question: Does a Nazi Deserve a Place Among Philosophers?”. *The New York Times*, 8 de novembro de 2009: Disponível em: <http://www.nytimes.com/2009/11/09/books/09philosophy.html>.

⁵² Ver, por exemplo, as importantes pesquisas de Sidonie Kellerer, “Heideggers Maske. Die Zeit des Weltbildes – Metamorphose eines Textes”, *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft V/2 (2011), p. 109-20.

⁵³ Ver especialmente E. Faye, “Der Nationalsozialismus in die Philosophie. Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk”. In: H. J. Sandkühler (org.), *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hamburg, Felix Meiner, 2009, p. 133-55; “Heidegger gegen alle Moral”, *Moralität des Bösen, Ethik und Nationalsozialistische Verbrechen, Jahrbuch 2009*. Fritz Bauer Institut, W. Konitzer, R. Gross (org.). Frankfurt/New York, Campus, 2009. E, mais recentemente, uma entrevista publicada por *Die Zeit* intitulada “Die Krönung der Gesamtausgabe”. Disponível em <http://www.zeit.de/2014/01/heidegger-schwarze-hefte-emmanuel-faye>.

⁵⁴ O livro pioneiro publicado por Olivier Bloch, *Philosopher en France sous l'occupation*. Paris, Presses de la Sorbonne, 2009, não contém estudo sobre os filósofos universitários franceses sob a ocupação. Exemplar por sua sobriedade e sua precisão é o estudo de Robert Lévy “Sur la passade pétainiste de Paul Ricoeur:

sencial das discussões internacionais ainda em curso, em um segundo livro, que constituirá uma síntese crítica complementar do primeiro. Enfim, publicamos há pouco uma coletânea internacional intitulada *Heidegger, le Sol, la Communauté, la Race* (Paris, Beauchesne, 2014), primeiro livro a abordar a questão do antissemitismo heideggeriano à luz de seus *Cadernos Negros*.

Resta acrescentar um último esclarecimento em relação ao estatuto editorial dos dois seminários dos anos 1933-1935, aos quais consagramos os capítulos 5 e 8 deste livro. Quando escrevemos este livro, esses dois seminários eram inéditos, com exceção de alguns fragmentos resumidos ou citados em artigos de Jeffrey Barash, Marion Heinz e Theodore Kisiel; por não termos tido acesso aos originais conservados no *Deutsches Literaturarchiv* de Marbach, utilizamos então transcrições realizadas por Klaus Stichweh, Marion Heinz e Theodore Kisiel, a quem agradecemos calorosamente. Hoje a situação é diferente, uma vez que esses dois seminários estão agora publicados.⁵⁵ O subtítulo e várias passagens deste livro foram, portanto, revistos. No entanto, caso nos apoiássemos sobre essas edições, teríamos escrito outro livro. A tradução brasileira, por conseguinte, continua, assim como o original francês, a se apoiar unicamente sobre as transcrições dos seminários de que pudemos dispor no início dos anos 2000, o que reflete o caráter pioneiro deste trabalho e as difíceis condições nas quais ele foi realizado.

um bref épisode?”, publicado em 26 de março de 2009 pela revista *on-line Sens Public* (disponível em <http://www.sens-public.org/spip.php?articles537>). Sobre Jean Guittou e seus laços privilegiados com um antigo aluno nazista de Heidegger, Hans Heyse, fornecemos elementos inéditos em L. Scherzberg (org.), “Heidegger und die französischen Katholiken”. *Vergangenheitsbewältigung im Französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*. München, Paderborn; Wien/Zürich, Ferdinand Schöningh, 2008, p. 121-43.

⁵⁵ O protocolo do seminário de inverno de 1933-1934, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, foi publicado em A. Denker e H. Zaborowski (org.), *Heidegger und der Nationalsozialismus, Dokumente, Heidegger Jahrbuch 4*. Freiburg/München, Karl Alber, 2010, p. 63-88, e o protocolo do seminário de inverno de 1934-1935, *Hegel. Über den Staat*, foi publicado, com materiais complementares, no volume intitulado *Seminare: Hegel-Schelling*, organizado por P. Trawny, *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt, Klostermann, 2011.

Obrigado a João Ricardo Moderno, presidente da Academia Brasileira de Filosofia, que apresentou este livro ao público brasileiro e recomendou sua tradução. A Alexandre Guimarães Tadeu de Soarez, que traduziu e editou, em 2012, na revista *Educação e Filosofia*, da Universidade Federal de Uberlândia, um de meus estudos críticos sobre Heidegger. A Luiz Paulo Rouanet, enfim, que se dispôs a traduzir este livro para o português, e ao editor Edson Manuel de Oliveira Filho, que aceitou publicá-lo.

I. PRINCIPAIS ARTIGOS PUBLICADOS SOBRE NOSSO LIVRO, DE MARÇO DE 2005 A SETEMBRO DE 2006

ALTWEGG, Jürg. “Wirkt sein Gift bis heute? Frank Reich debattiert über Heidegger als Hitlers Philosoph”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 mai. 2005, p. 31.

COHEN-HALIMI, Michèle. “Une Trahison de la Philosophie dès *Être et Temps*”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21 mai. 2005, p. 25.

DADOUN, Roger. “Débauche de la Philosophie. Heidegger et l’Antisémitisme”. *Sciences de l’Homme et Société*, mai. 2005, p. 48-53.

DROIT, Roger-Pol. “Les Crimes d’Idées de Schmitt et de Heidegger”. *Le Monde des Livres*, 25 mar. 2005, p. VI.

DUREL, Rémi. *Le Monde Diplomatique*, set. 2005, p. 31.

FERRY, Luc. “Heidegger, le Salaud Génial”. *L’Histoire*, set. 2005, p. 21-22.

FILONI, Marco. *Il Riformista*, 14 jul. 2006, p. 8.

FLASCH, Kurt. “Er war ein Nationalsozialistischer Philosoph”. *Süddeutsche Zeitung*, 14 jun. 2005, p. 16.

FONTNOVA, Hourya. *Cahiers pour l’Analyse Concrète*, n. 57-58, p. 89-117.

GACHOUD, François. “Heidegger ou ‘Heil Hitler!’?”. *La Liberté*, 9 jul. 2005, republicado em *Le Courrier*, 26 jul. 2005.

GARCIN, Jérôme; LANCELIN, Aude. “Heidegger a-t-il été l’Idéologue de Hitler?”. *Le Nouvel Observateur*, 28 abr. 2005, p. 94-95.

GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur. “Comment une Philosophie est Devenue Nazie”. *La Quinzaine Littéraire*, 16 mai. 2005, p. 18.

HANIMANN, Joseph. “Grundsatzdebatte auf schmaler Basis”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 jun. 2005, p. 41.

- HANSER, Walter. "Eine Wurzelbehandlung". *Junge Welt*, 27 jun. 2005.
- HELMS, Laure. *Le Nouveau Recueil*, jun.-ago. 2005, p. 188-89.
- JANNOUD, Claude. "Nazi ou pas? Le Cas Heidegger...". *Marianne*, 16 abr. 2005, p. 72-73.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. "Nazi, par Conviction Profonde". *Marianne*, 16 abr. 2005, p. 25-26.
- LEROUX, Georges. "Être et Faute". *Le Devoir* (Montréal), 29 abr. 2006.
- MAGGIORI, Robert. "Heidegger, l'Impossible Dialogue". *Libération Livres*, 5 mai. 2005, p. VI-VII.
- MALABOU, Catherine. Lettre à *La Quinzaine Littéraire*, 16 jun. 2005, p. 29.
- MEIERDING, Gabriele. "Martin Heidegger: Die Sucht nach Größe". *Spiegel Online*, 6 nov. 2005.
- MEISTER, Martina. "Der Jargon der uns Spricht". *Frankfurter Rundschau Online*, 30 jul. 2005.
- MEYER, Thomas. "Denker für Hitler?". *Die Zeit*, 21 jun. 2005, p. 40.
- MOREROD, Charles. "Deux Livres qui Mettent en Question Heidegger". *Nova et Vetera*, jul.-ago.-set. 2006, p. 95-102.
- PROFETI, Livia. "Lo Sciamano che fa Ammalare". *Left*, 7 jul. 2006, p. 66.
- RABOUIN, David. "Heidegger et la Question du Nazisme". *Le Magazine Littéraire*, jun. 2005, p. 24.
- RITTER, Henning. "Aus dem eigenen Dasein sprach schon das deutsche". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29 out. 2005, p. 45.
- SALANSKIS, Jean-Michel. "Garder la Capacité de Faire des Distinctions". *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 29 out. 2005, p. 26.
- SESSI, Frediano. "Nel saggio 'L'introduzione del Nazismo nella Filosofia', Emmanuel Faye si Spinge Oltre le Tesi di Otto e Farias". *Corriere della Sera*, 3 jun. 2005, p. 24.
- TAURECK, Bernhard H. F. "Martin Heidegger und das Ende einer Hermeneutik der Unschuldigsprechung". *Freitext, Kultur-und Gesellschaftsmagazin*, abr. 2006, p. 41.
- TERTULIAN, Nicolas. "Coup de Tonnerre dans le Ciel Heideggérien". *L'Humanité*, 28 abr. 2005, p. 22-23.
- THOMÄ, Dieter. "Alle zwanzig Jahre wieder. Eine neue französische Debatte über Heidegger und den Nationalsozialismus". *Neue Zürcher Zeitung*, 30 jun. 2005.

II. ARTIGOS, ENTREVISTAS E RESPOSTAS QUE AMPLIAM NOSSO LIVRO, PUBLICADAS DEPOIS DE SUA PRIMEIRA EDIÇÃO:

1. ARTIGOS:

“Wie die Nazi-Ideologie in die Philosophie einzog”.⁵⁶ *Die Zeit*, 18 ago. 2005, p. 40.

“Pour l’ouverture des archives Heidegger”. *Le Monde*, 5 jan. 2006, p. 22.

“Nazi Foundations in Heidegger’s Work”. *South Central Review*, The Johns Hopkins University Press, primavera 2006, p. 55-66.

“Les fondements nazis de l’œuvre de Heidegger”, conferência e discussão. *L’Enseignement philosophique*, jan./fev. 2006, p. 30-66.

“La croyance *völkisch* de Martin Heidegger”. *Cahiers critiques de philosophie*, n° 2, abr. 2006, p. 161-165.

2. ENTREVISTAS:

“L’urgence d’une prise de conscience”, entrevista com Lucien Degoy. *L’Humanité*, 28 abr. 2005, p. 22.

“Une œuvre anti-Semite”, entrevista com Aude Lancelin. *Le Nouvel Observateur*, 28 abr. 2005, p. 96.

“Heidegger ou la traversée de la nuit. Questions à Emmanuel Faye”, entrevista com Gaëtan Pegny, Béatrice Fortin et Michèle Cohen-Halimi. *Le Bateau fantôme*, n° 5, *La Nuit*, outono 2005, p. 8-36.

“Heidegger, philosophe nazi?” entrevista com Stéphane Zagdanski. *After, Culture & Cie...*, dez./jan. 2006, p. 32-34.

“Heidegger fait sien le culte de la violence et de la mort”, entrevista com Roger-Pol Droit. *Le Point*, 29 jun. 2006, p. 87-88.

3. RESPOSTAS:

“Heidegger und der Nationalsozialismus”, resposta à Jürg Altwegg. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4 jun. 2005, p. 9.

“Heidegger für Hitler, eine Hypothese”. *Die Presse*, 17 jun. 2005.

⁵⁶ O título do artigo não é nosso, mas da redação. Na verdade, evitamos falar do nazismo em termos de ideologia.

“Heidegger und die Nationalsozialisten. Eine Antwort an Thomas Meyer”, publié par la *Gesellschaft für Philosophie und Wissenschaft*, mis en ligne le 24 ago. 2006.

“Violence du déni”, réponse à Catherine Malabou. *La Quinzaine littéraire*, 16 set., 2005, p. 30.

“Vérité historique et débat d'idées”, réponse à François Fédier. *Le Point*, 6 jul. 2006, p. 88.

“Riposta a Marco Filoni sul Libro di Studi dedicato al Pensatore Tedesco e la sua Compromissione”. *Il Riformista*, 22 jun. 2006, p. 8.

Introdução

Atingimos um momento decisivo para compreender e julgar em profundidade a obra de Heidegger. Depois das críticas consistentes de Karl Löwith e Éric Weil publicadas na França após a Liberação, depois da reedição de vários discursos políticos, no início dos anos 1960, por Guido Schneeberger, as pesquisas de Hugo Ott e Victor Farias trouxeram, no final dos anos 1980, um conjunto capital de revelações e de precisos ajustes históricos, o que permitiu apreciar o caráter radical do engajamento nacional-socialista do reitor de Friburgo em Brisgau. No entanto, na medida em que esses últimos trabalhos se apoiavam quase exclusivamente sobre fatos e discursos e pouco sobre seu ensino, ainda podia parecer possível, com muito ofuscamento, separar o homem da obra ou distinguir o político e o “filosófico”. Hoje, a situação é inteiramente diferente. Dispomos, de fato, em língua alemã, da quase totalidade dos cursos que ele ministrou.¹ Além disso, tornou-se possível, graças aos resumos e às citações surgidos em vários estudos, ter alguma ideia sobre certos seminários, cujos protocolos e notas feitas por seus alunos estão conservadas no arquivo Heidegger de Marbach. Destinados a um público seletivo, eles oferecem um esclarecimento adicional aos cursos.

Apesar disso, a situação atual permanece profundamente insatisfatória para o leitor legitimamente interessado em ter acesso à verdade. De fato, a chamada edição “integral”, ou *Gesamtausgabe*, que não é uma edição crítica, não oferece nenhuma garantia de exatidão filológica, o

¹ Somente o curso do semestre do verão de 1932 ainda não está disponível.

que vários críticos atentos mostraram. Além disso, a consulta aos seminários – para não falar da correspondência – só é autorizada a conta-gotas por Hermann, o filho de Martin Heidegger, aos poucos universitários que se mostram submissos. Dessa forma, cerca de três décadas depois da morte deste último, grande parte de seus escritos permanece inacessível não só ao público, como aos pesquisadores mais sérios, desde que eles lancem um olhar sem complacência sobre seu itinerário.

A despeito de todos esses obstáculos, o que podemos conhecer hoje, seja com auxílio da chamada edição “integral” dos cursos, seja por certas transcrições que circulam entre os especialistas no que concerne aos seminários, abala a percepção que temos há muito tempo de Heidegger, pois descobrimos neles a realidade do que ele ensinou a seus alunos de Friburgo, semana após semana, durante os anos 1933-1935. Não só os cursos e os seminários desses anos confirmam a radicalidade de sua adesão a Hitler, como eles nos revelam a que ponto o “filosófico” e o político constituem uma unidade para ele, e como é no núcleo mesmo do “filosófico” que Heidegger situa o político, entendido no sentido mais radicalmente nazista. Em seu seminário de educação política do inverno de 1933-1934, ele assimila sem reserva a relação entre o ser e o ente àquela que une o Estado à comunidade racial do povo no *Führerstaat* hitlerista. De resto, ele só retoma em seus cursos a questão herdada de Kant, “o que é o homem?”, para reduzi-la à questão: “quem somos nós?”. Esse *nós* designa nada mais do que a existência *völkisch* do povo alemão sob o jugo hitlerista. Como única resposta, de fato, Heidegger afirma: “nós somos o povo” (*wir sind das Volk*), o único a ter ainda, segundo ele, uma história e um destino, o único povo “metafísico”...

Assiste-se assim, nos cursos e nos seminários que aparentemente se apresentam como “filosóficos”, a uma dissolução progressiva do ser humano, cujo valor individual é expressamente negado, na comunidade de um povo enraizado no solo e unido pelo sangue. O seminário de 1933-1934 chega a identificar o povo a uma “comunidade de raiz e de raça” (*Stammesgemeinschaft und Rasse*). Por intermédio do ensino de Heidegger, portanto, são as concepções raciais do nazismo que entram na filosofia.

Essa perversão radical da filosofia não se limita a alguns discursos de circunstância: ela se confirma em milhares de páginas, e mesmo na totalidade de uma obra em que tudo se comunica, como o confirmam, por exemplo, as remissões que figuram nas *Contribuições à Filosofia*, dos anos 1936-1938, no discurso do Reitorado e no curso racista de 1934, intitulado *Lógica*. Não se trata, tampouco, com os escritos mais abertamente hitleristas e nazistas dos anos 1933-1935, de um momento de exceção que nada permitiria esperar e que logo seria recusado. Na verdade, esses escritos não podem ser isolados do restante da obra. Eles aparecem como os reveladores de fundo mais íntimo e mais sombrio de sua “doutrina”, à qual ele será fiel até o fim, e o exame dos textos inéditos ou não traduzidos revela sua identidade com os fundamentos mesmos do nacional-socialismo.

Eis porque devemos avaliar o que significa a introdução, por Heidegger, do nazismo na filosofia. O nacional-socialismo, de fato, não somente se apoderou da vida política e militar alemã, ele se dedicou metodicamente a todos os domínios da vida social, intelectual e cultural. Invadiu o direito, a história, a biologia, a medicina, bem como a arquitetura, a música e a poesia, sem falar da religião. A filosofia não foi poupada. Ora, é aí que o perigo se revela mais considerável, pois ao se concentrar sobre a filosofia, o nazismo quis arruinar as bases do pensamento e do espírito. Se não tomarmos consciência desse perigo e não lhe oferecermos resistência, os princípios do racismo e do empreendimento de destruição do homem que constituem o nazismo e o hitlerismo continuarão a se difundir e a agir por meio de obras resultantes do mesmo “movimento”.

Além disso, o caso de Heidegger não constitui simplesmente um exemplo entre outros. Com efeito, se o Terceiro Reich teve a adesão entusiástica de muitos “filósofos”, ou pretensos filósofos, como Alfred Baeumler, Ernst Krieck, Hans Heyse ou Oskar Becker (estes dois últimos tendo sido alunos de Heidegger), somente ele conseguiu que sua obra, que participou de todas as fases do Terceiro Reich, de 1933 a 1944, e chegou a seu termo em 1945, com a derrota do nazismo, continue não obstante a ser lida após a guerra e tenha difusão planetária.

Ora, o que é particularmente grave é que os escritos mais vinculados a Hitler, como os discursos, as conferências e os cursos dos anos 1933-1935, ou os textos que legitimam a seleção racial, como o texto de 1939-1940, intitulado *Koinon*, o curso sobre Nietzsche dos anos 1941-1942, ou as reflexões sobre Ernst Jünger, recentemente publicadas, fazem parte, hoje, da chamada obra “integral”, ou *Gesamtausgabe*, sem que Martin Heidegger tenha previsto acompanhar sua publicação com a menor reserva ou o mais ligeiro arrendimento.² Esses escritos, no entanto, na medida em que fazem a apologia de uma discriminação assassina, constituem a negação mais radical das verdades humanas que estão no princípio da filosofia.

Essa situação, portanto, invoca uma tomada de consciência à altura do problema. Foi com essa intenção que este livro foi escrito. Ele constitui o resultado de três décadas de reflexões e de vários anos de pesquisas conduzidas não só em torno das obras de Heidegger publicadas em alemão, e inéditas em francês, como também em vários arquivos e manuscritos conservados na Alemanha e na França.

De resto, preocupados em nada afirmar que não seja apoiado por textos e testemunhos, procuramos, em nome do que os juristas chamam de direito à história, citar o maior número possível de textos, tanto mais que eles são com frequência pouco acessíveis ou até mesmo inéditos. O leitor germanista geralmente encontrará em nota o original alemão, cuja tradução propomos.

Nossas análises incidem não só sobre os escritos de Heidegger, como também sobre algumas das personalidades intelectuais mais engajadas no nacional-socialismo, com as quais ele se correspondeu ou de quem foi particularmente próximo. Foi desse modo que reconsideramos inteiramente a questão das relações intelectuais entre Martin Heidegger e Carl Schmitt, e de sua influência recíproca, com base em referências explícitas a Schmitt descobertas nos seminários

² Em sua última carta escrita a seu editor, Vittorio Klostermann, em 29 de janeiro de 1976 (DLA, Marbach), Heidegger fixa em detalhes a divisão dos direitos autorais entre ele mesmo e o editor de cada volume, mas jamais exprime a menor reserva sobre o fato de publicar e difundir seus cursos mais abertamente nazistas dos anos 1933-1944.

inéditos de Heidegger. Nós nos apoiamos igualmente sobre suas concepções respectivas sobre o *polemos* e o “combate” (*Kampf*) – às quais é preciso acrescentar as de Alfred Baeumler – relativas à interpretação do Fragmento 53 de Heráclito. Além disso, estudamos os escritos de personalidades até agora deixadas na obscuridade, como Erich Rothacker, Rudolf Stadelmann, Erik Wolf e Oskar Becker. Por meio das relações por vezes extremamente próximas que seus autores tiveram com Heidegger, esses textos proporcionam esclarecimentos decisivos sobre a dimensão racial que se encontra na base das concepções desse último. Com efeito, quando se observa tudo o que liga entre eles, desde os anos 1920, e com base na doutrina racial então articulada em torno do conceito de “mundo ambiente” (*Umwelt*), autores como Heidegger, Rothacker, Becker e Clauß, compreende-se que a obra de Heidegger não corresponde de modo algum a uma “filosofia” que teria sido formada antes de encontrar, em sua trajetória, o nazismo, mas antes a uma doutrina que, desde esses anos 1920, baseia-se numa concepção da “existência histórica” e do “mundo ambiente” que se assemelha à doutrina racial do nacional-socialismo, tal como ela se dissemina então na vida intelectual, sob formas em parte transpostas e mascaradas.

De resto, quisemos evidenciar a importância de documentos essenciais, como as duas reedições parciais, em 1938 e 1943, do “discurso do Reitorado”, pelo jurista schmittiano Ernst Forsthoff. Na verdade, este último publica o texto de Heidegger ao lado do cartaz antissemita redigido em abril de 1933 pela Associação de Estudantes Nazistas, ou DSt (*Deutsche Studentenschaft*), cuja ação em Friburgo o reitor apoiara, e com cujos dirigentes ele cultivara estreitas relações.³ Ora, essas duas reedições não são mencionadas nem por seus defensores, nem por seu filho, que todavia reeditou esse discurso.

Enfim, como indica o subtítulo, este livro tem sua razão de ser em um esforço de aprofundamento tornado possível pelo fato de levar em consideração dois seminários, inéditos quando primeiramente os examinamos. Ministrado durante o semestre de inverno de

³ Ver cap. 2, p. 126 e ss., e o anexo 2, p. 570-71.

1933-1934, o primeiro se intitula *Sobre a Essência e os Conceitos de Natureza, História e Estado*. Descobre-se aí que Heidegger se consagra inteiramente a enraizar na alma de seus ouvintes a figura ou *Gestalt* de Hitler, e a difundir o *eros* do povo em relação a seu *Führer*. O protocolo do seminário nos revela que, por trás dos termos centrais de sua “doutrina”, tais como “ser” e “ente”, é na verdade a relação entre o Estado hitlerista e o povo entendido como comunidade de raiz e de raça que é visada. E essas apologias sem qualquer contenção dos discursos de Hitler e do *Führerstaat* mostram a que ponto o hitlerismo, com sua relação de dominação entre *Führung* e *Gefolgschaft*, isto é, entre o chefe e sua vassalagem, ou sua “posteridade”, está então presente em seu espírito.

O segundo seminário, que tem por título *Hegel, sobre o Estado* e foi ministrado em colaboração com Erik Wolf, durante o semestre de inverno de 1934-1935, expõe sua concepção do político como afirmação de si (*Selbstbehauptung*) de um povo ou de uma raça, apresentada por ele como mais originária do que a discriminação schmittiana entre amigo e inimigo. As elaborações de Heidegger revelam sua ambição pessoal de ser aquele que prepara a transformação do Estado nazista no mais longo prazo. Vemos também que nem a demissão do Reitorado, nem a Noite dos longos punhais diminuíram seu engajamento no nacional-socialismo. O exame dos escritos e cursos dos anos 1939-1942, com sua apologia da seleção racial, o confirmará de maneira definitiva.

Esses diferentes textos dão razão, hoje, ao que Hugo Ott e Victor Farias, cada um de seu lado, mostraram nos anos 1980, a saber, a intensidade do engajamento nacional-socialista de Heidegger. É preciso, a esse respeito, saudar a tenacidade e a coragem com a qual Farias, autor de *Heidegger e o Nazismo*, levou a seu termo e publicou suas pesquisas, sem temer os ataques mais excessivos provenientes dos defensores de Heidegger, sendo que eles próprios não haviam efetuado sobre essa questão, na maior parte das vezes, qualquer pesquisa digna do nome. O mesmo autor publicou poucos anos depois, na Espanha, um segundo livro no qual é editado, de acordo com o manuscrito legado por Helène Weiss, o curso de 1934, intitulado *Lógica*. No entanto,

a existência dessa obra foi ocultada, a um ponto em que não se encontra em nenhuma biblioteca da França. Aqueles mesmos que acusavam injustamente Farias de não ter se dado ao trabalho de ler Heidegger evitaram divulgar esse curso e extrair suas consequências.⁴

Desejamos igualmente prestar homenagem à ponderação e à precisão dos trabalhos de Hugo Ott, que empreendeu, numa série de artigos, depois numa monografia que marcou época, extensas investigações sobre o Reitorado de Heidegger, no momento em que o filho publicava, em 1983 – exatamente cinquenta anos após a tomada do poder por Hitler – uma edição apologética do Discurso do Reitorado. Hugo Ott, por outro lado, compôs um relato profundamente emocionante, inspirado pela deportação dos judeus de Friburgo, no qual ele se refere às declarações antissemitas de Heidegger e de Jünger. Essa segunda obra não teve qualquer recepção na França. Ela mereceria ser publicada, no entanto, e que se meditasse sobre ela, pelas verdades que revela.

Se as pesquisas de Victor Farias e de Hugo Ott nos ensinaram bastante, em meio mesmo às suas diferenças, o primeiro tendo acumulado uma massa considerável de documentos e de fatos, enquanto o segundo se concentrou sobre alguns momentos essenciais, como o período do Reitorado, nosso livro também possui outras bases, e seu objeto não é o mesmo. De fato, não foi o engajamento político de Martin Heidegger que quisemos estudar, enquanto tal, mas a questão dos fundamentos sobre os quais se apoia o conjunto de sua obra. Essa interrogação se liga à nova situação criada pelo prosseguimento da publicação da *Gesamtausgabe*, e pela descoberta de seminários e de documentos inéditos, ou deixados na obscuridade.

Para um filósofo, a questão essencial permanece sendo a seguinte: sobre o quê se apoia uma obra na qual se exprimem os princípios mais extremos do hitlerismo e do nazismo – e isto não somente em alguns textos isolados e de circunstância, mas em milhares de páginas, quer se trate de discursos, conferências, cursos, seminários

⁴ A única evocação séria a esse respeito foi feita por Richard Wolin, em *Heidegger's Children*. Princeton, Princeton University Press, 2001.

ou de fragmentos pessoais? Heidegger, na verdade, emprega comumente as palavras mais vigentes entre os nacionais-socialistas, tais como “combate” (*Kampf*), “sacrifício” (*Opfer*), “destino” (*Schicksal*) e “comunidade de povo” (*Volksgemeinschaft*). Os termos mais intraduzíveis do nazismo, tão politicamente marcados como são, por exemplo *völkisch*,⁵ *Volksgenosse*, *Führung*, etc., lhe são igualmente familiares. Além disso, ele não hesita em se apropriar das palavras mais duramente conotadas na doutrina racial e na mitologia do nazismo como “sangue” (*Blut*), “solo” (*Boden*), “treinamento” (*Zucht*) e “raça” (*Stamm, Geschlecht, Rasse*). Enfim, e é isto que é mais perturbador para o filósofo, esses termos são frequentemente associados, e mesmo às vezes identificados, às noções centrais de sua “doutrina”, como “ser”, “ente”, “existência histórica”, “metafísica”, “essência” e “verdade” do ser.

O estudo aprofundado de seus escritos nos revelou progressivamente que, longe de marcar apenas a linguagem, a realidade do nazismo com a qual éramos confrontados ao ler Heidegger inspirava em sua integralidade e alimentava até em suas raízes sua obra, de modo que não era mais possível dissociar esta de seu engajamento político. Eis porque, por meio dos textos publicados e pelas demonstrações propostas, quisemos mostrar a realidade do empreendimento ao qual ele se dedicou, a saber, a introdução, na Filosofia, do teor mesmo do nazismo e do hitlerismo. Foi na verdade a condição para que tomos consciência, hoje, dos perigos que acarretam, para o futuro da humanidade e para o pensamento, toda tentativa de aceitação e de legitimação dessa obra.

⁵ A palavra *völkisch* exprime uma concepção do povo entendido como uma comunidade de raça, “com forte conotação antissemita” (*Grimms Wörterbuch*).

Capítulo 1 | Antes de 1933: o radicalismo de Heidegger, a destruição da tradição filosófica e o apelo do nazismo

A adesão de Martin Heidegger ao Partido Nacional-Socialista, em 1º de maio de 1933, no mesmo dia em que o fizeram outras personalidades intelectuais, como o jurista Carl Schmitt ou o filósofo Erich Rothacker, não exprime a aliança ocasional de um homem cuja obra filosófica subsistiria de maneira independente. Na verdade, seus escritos dos anos 1920 revelam a ascensão em importância de temas que se encontrarão no centro de seus textos mais abertamente nazistas dos anos 1933-1935. Além disso, a convergência entre o radicalismo de Heidegger e o do nazismo não constitui um percurso isolado, mas reflete a evolução de todo um grupo de “filósofos” alemães. Em Friburgo, Marburgo, Bonn ou Berlim vê-se corresponderem-se entre si e se inspirar mutuamente, além de Heidegger, homens como Oskar Becker, Ludwig Ferdinand Clauß, Erich Rothacker e Alfred Baeumler. Todos vão se apropriar, de maneira mais ou menos precoce e explícita, da doutrina racial e do antissemitismo nazistas. Para compreender os motivos que então animam Heidegger, é preciso levar em conta, portanto, relações intelectuais e existenciais efetivas que essas diferentes figuras mantêm entre si, e não resumir o Heidegger dos anos 1920 a um diálogo atemporal com Aristóteles ou Kant.

A evolução do jovem Heidegger não é a de um pesquisador absorvido na filosofia pura. De 1910 a 1932, nós o vemos passar de um catolicismo antimodernista e nacionalista, nutrido pela escolástica de Carl Braig¹

¹ O projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental traz a marca da influência de seu primeiro mestre, Carl Braig, autor, em 1896, de *Vom Sein. Abriß*

e por sua relação pessoal com Konrad Gröber,² a uma proximidade de alguns anos, de 1919 a 1923, com a teologia antiliberal e decisionista de Friedrich Gogarten, depois a uma concepção radical da historicidade, cada vez mais política, que ele partilha com Erich Rothacker e que o conduz a votar desde 1932 a favor do Partido Nazista. Durante essas três fases sucessivas, as personalidades de quem ele será próximo intelectualmente, o teólogo católico Engelbert Krebs, o teólogo protestante Friedrich Gogarten e o “filósofo” da história Erich Rothacker, respectivamente, manifestarão, como ele, em 1933, sua adesão ao nacional-socialismo.

No início dos anos 1920, quando ele ocupa em Friburgo, até 1923, a função de assistente de Husserl, é nas cartas a Karl Löwith que Heidegger exprime mais claramente seu radicalismo. Löwith é, nessa época, com Oskar Becker, um de seus dois principais estudantes. Heidegger escreve a Löwith, em 1920: “vivendo na situação atual de uma revolução de fato, prossigo o que sinto ‘necessário’, sem me preocupar em saber se resultará daí uma ‘cultura’, ou se minha pesquisa precipitará a ruína”.³ Essa radicalidade da pura decisão do existente diante do nada, que nenhum motivo racional poderia sustentar, nem qualquer precaução sobre seus efeitos destrutivos seria capaz de deter, habita os próprios fundamentos do nazismo. Foi o que soube ver Karl Löwith:

[...] o “espírito” do nacional-socialismo tinha muito menos a ver com o elemento nacional ou social do que com esse radicalismo decidido e dinâmico que recusa toda discussão e todo acordo, pois se fia única e exclusivamente em si mesmo.⁴

der Ontologie. A ontologia é concebida como “o saber fundamental” (p. 6), e encontramos aí uma seção sobre “a significação ontológica do conceito de tempo”. O que subsiste de fundo neoescolástico na obra de Heidegger encontra aí, portanto, uma fonte importante.

² Tornando-se arcebispo de Friburgo, Konrad Gröber será um dos principais artífices da concordata entre a Igreja católica e Hitler, em 1933. Ele entrará então na SA e na SS, na qual permanecerá até 1939. Em 1945, Gröber protegerá Heidegger, por ocasião do procedimento de desnazificação.

³ Karl Löwith, “Les Implications Politiques de la Philosophie de l’Existence de Martin Heidegger”. *Les Temps Modernes*, novembro de 1946, p. 346.

⁴ *Ibidem*, p. 353.

Esse diagnóstico é confirmado pelas afinidades entre o decisionismo político de Carl Schmitt, o decisionismo teológico de Friedrich Gogarten e o decisionismo existencial de Heidegger, afinidades notavelmente demonstradas por Löwith.⁵

A decisão pura tendo em vista uma existência “autêntica”, que só extrai sua autorização de si mesma, tende a negar toda deliberação, toda prudência e, finalmente, todo verdadeiro pensamento. Nesse sentido, constitui o fim da filosofia. O fascínio particular exercido por Heidegger sobre seus estudantes, durante os anos 1920, deve muito ao fato de que – diferentemente de Gogarten, que ensina como teólogo a decisão pela fé, ou de Schmitt, que transpõe o decisionismo da teologia para a política e o direito – a decisão heideggeriana, pura resolução do existente diante da morte, permanece de certa maneira suspensa no vazio e só suscita um programa de destruição da tradição filosófica, visando particularmente à filosofia da individualidade humana e do *eu* de Descartes. Esse é o programa anunciado, em 1927, em *Ser e Tempo* como uma segunda seção a ser publicada. Esta jamais será publicada, mas, para muitos, o efeito de anúncio teria sido suficiente. Como percebeu Löwith, “o elemento primordial de sua ação não foi, entre seus discípulos, a expectativa de um novo sistema, mas, ao contrário, a indeterminação do conteúdo e o caráter de puro apelo” de seu ensinamento. “O niilismo interior, o ‘nacional-socialismo’ dessa pura resolução diante do nada permaneciam, de início, ocultos”.⁶ A radicalidade heideggeriana da decisão pura e da resolução autêntica, durante os anos 1925-1932, certamente contribuiu para tornar seus estudantes e leitores alemães espiritualmente desarmados e disponíveis para o “apelo” da “revolução” nacional-socialista.

Em seu ensinamento e escritos anteriores a 1933, a atitude de Heidegger, em grande parte, obedece a uma estratégia de ocultações e dissimulações. Da constelação já enunciada: Clauß, Becker, Rothacker, Baeumler, ele é provavelmente o melhor estrategista e, por isso mesmo,

⁵ Karl Löwith, “Der okkasionelle Decisionismus von C. Schmitt”. *Sämtliche Schriften*, 8, Stuttgart, 1984, p. 61-71.

⁶ Ibidem, p. 347.

o mais eficaz e influente no longo prazo. Ele foi o único a fazer acreditar que uma obra tão impregnada de nazismo podia constituir um novo início para o pensamento. Ludwig Clauß, na verdade, começa a se revelar publicamente desde 1923. Heidegger, pelo contrário, de início, só se abre privadamente ou em algumas cartas. Procurar compreender o Heidegger dos anos 1920, portanto, requer várias abordagens. É preciso examinar minuciosamente a evolução de seus escritos, levar em conta suas relações intelectuais com as figuras já citadas, não negligenciar o testemunho de seus antigos estudantes e seguir a maneira pela qual seu antissemitismo se traduz em sua política universitária.

No entanto, antes de iniciar esse estudo, é necessário falar algo sobre outra dimensão de Heidegger, mesmo que este livro não pretenda concentrar-se sobre esse pano de fundo, por natureza difícil de apreender, que não diz respeito de modo algum à sua filosofia. Por trás do professor há, de certa maneira, outra face de Heidegger, que se caracteriza por seu senso de ação oculta e seu gosto pelo segredo. Essa dimensão do personagem exerceu um papel importante na aura da qual ele soube se cercar desde seus primeiros anos de ensino, quando ainda não havia publicado quase nada. Sabe-se que Heidegger se envolveu muito cedo, desde 1909, na atividade da “União do Graal”, ou *Gralbund*, cujo chefe espiritual era Richard von Kralick, um vienense próximo ao líder antissemita Karl Lueger.⁷ Na sequência, o gosto pelas comunidades das quais ele seria discretamente o mestre não parece tê-lo abandonado, e em sua correspondência com Jaspers, por exemplo, várias alusões são feitas nesse sentido. Em sua longa carta de 22 de janeiro de 1921, ele evoca, não sem condescendência, “certo círculo”⁸ que se reúne em torno de Husserl e tenta se ligar a Heidegger, sem perceber o quanto ele mesmo “os mantém estreitamente sob [seu] controle”.⁹ Na mesma carta, ele fala dos estudantes em termos um tanto quanto

⁷ Ver Victor Farias, *Heidegger et le Nazisme*. Paris, Verdier, 1987, p. 52.

⁸ “einen bestimmten Kreis” (Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*. Organizado por Walter Biemel e Hans Saner. Frankfurt-München-Zürich, 1990, p. 17; trad. fr.: Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*. Paris, 1996, p. 13).

⁹ “Dabei merken sie nicht, wie scharf ich sie in der Kontrolle habe” (ibidem).

singulares, os “melhores” sendo, segundo seus termos, geralmente “iluminados”, “teósofos” e “adeptos de George e consortes”.¹⁰ Ele alude, assim, ao círculo de Stefan George, do qual sairá, por exemplo, o discípulo de Heidegger, Hans-Georg Gadamer, mas também a outros círculos, que ele não especifica. Ele mesmo está constantemente cercado por uma série de fiéis – aspecto mais visível da ascendência que ele exerce. Quando é chamado a Marburgo, em 1923, ele evoca a Jaspers “um *grupo de choque* de dezesseis pessoas” que o acompanha¹¹ (por ocasião dos encontros de Davos de 1929 entre Heidegger e o filósofo Ernst Cassirer, a esposa deste, Toni Cassirer, falará, por sua vez, da “tropa de elite heideggeriana que [o] acompanhava”).¹² A alusão mais singular se encontra em uma carta a Jaspers, de 14 de julho de 1923, na qual, após haver deplorado, como de hábito fazia, o estado da Universidade alemã, ele afirma que “quanto mais a transformação se realizar de maneira organizada, concreta e discreta, mais ela será durável e segura”.¹³ Uma ação não individual, mas combinada, tanto mais eficaz que ela age de maneira discreta e no longo prazo, isto é, portanto o que preconiza Heidegger. E ele declara: “isto exige uma *comunidade* invisível”.¹⁴ Heidegger não dirá mais a Jaspers –, embora pareça querer então alistá-lo no que chama de sua “comunidade de combate” –, mas reencontraremos alusões similares em suas *Contribuições à Filosofia* dos anos 1936-1938, sinal de que essas preocupações devem ter exercido um papel decisivo em seus engajamentos políticos dos anos 1930. Esse ativismo ao mesmo tempo radical, combinado e

¹⁰ “Schwarmgeister (Theosophen [...]) Georgeaner und ähnl” (Heidegger/Jaspers, op. cit., p. 19; trad. fr., p. 15).

¹¹ Martin Heidegger/Karl Jaspers, 14 de julho de 1923, op. cit., p. 41; trad. fr., p. 35.

¹² “die Schar der Heideggerschen Elite, die ihn begleitete” (Toni Cassirer, *Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer*. New York, 1950, p. 165-67; citado em Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962, p. 8).

¹³ “je organischer und konkreter und unauffälliger der Umsturz sich vollzieht, um so nachhaltiger und sicherer wird es sein” (Heidegger/Jaspers, op. cit., p. 42; trad. fr., p. 36).

¹⁴ “einer unsichtbaren *Gemeinschaft*” (ibidem).

secreto, que não procede de um espírito de pesquisa, mas de uma estratégia de poder, não é, como tal, de um filósofo, e compreende-se que ele possa ter dito a Löwith que ele não era “um filósofo”.¹⁵

AS CONFERÊNCIAS DE 1925 SOBRE O PRESENTE COMBATE POR UMA VISÃO HISTÓRICA DO MUNDO

Muito cedo, desde o final dos anos 1910, Heidegger afirma posições que permanecerão suas pelo menos até o início dos anos 1930, para não dizer até o final, mesmo que sua terminologia evolua consideravelmente a partir do final dos anos 1930. A crítica de toda forma de objetivação em prol da experiência vivida, a rejeição, desde 1919, da universalidade como inautêntica, e o desprezo pelo ideal de humanidade, a afirmação do *si* e a preocupação consigo, assim como a atenção à historicidade da existência, esses pontos fortes se afirmam desde os anos 1919-1923, quando leciona na Universidade de Friburgo como assistente de Husserl. Heidegger se apoia, então, principalmente, em Dilthey, mas também em Spengler, que acaba de publicar seu *O Declínio do Ocidente*. É assim que pronuncia, já em 1920, em Wiesbaden, uma conferência intitulada “Oswald Spengler e seu Livro *O Declínio do Ocidente*”.¹⁶ Heidegger aproxima-se então de Jaspers, com o qual se afirma em comunidade de combate; um combate que, em Heidegger, toma por alvo o neokantismo, mas também, de maneira mais cifrada, a fenomenologia de Husserl. Nomeado em 1923, em Marburgo, graças à recomendação de Husserl, para uma cadeira de professor extraordinário (o que, na Alemanha, é um grau abaixo do de professor ordinário), Heidegger mantém uma aparência de vínculos com Husserl até obter sua sucessão, em 1928, como professor ordinário na Universidade de Friburgo. Dois meses após sua nomeação, rompe todas as relações com seu antigo mestre.

¹⁵ Martin Heidegger a Karl Löwith, 19 de agosto de 1921, citado por Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son Siècle*. Paris, 1995, p. 80.

¹⁶ Heidegger/Jaspers, op. cit., p. 221; trad. fr., p. 377. Podemos avaliar hoje a considerável importância de Spengler sobre a concepção heideggeriana da política; ver, adiante, capítulo 9, p. 453-60.

Além disso, durante esses anos 1920, o pensamento de Heidegger não se constitui de maneira isolada. As fontes de inspiração são múltiplas, e igualmente múltiplas são as confrontações críticas, mesmo que tudo isso permaneça em parte dissimulado em *Ser e Tempo*. Suas relações com Husserl e com o pensamento de Dilthey são mais bem conhecidas. Mencionamos suas afinidades com a teologia de Gogarten, às quais é preciso acrescentar uma colaboração passageira com Rudolf Bultmann. Deve-se levar em conta também sua relação com Eric Rothacker, o qual cria a coleção “Filosofia e Ciências do Espírito”, cujo primeiro tomo, publicado em dezembro de 1923, é nada mais, nada menos que a *Correspondência entre Wilhelm Dilthey e o Conde Paul Yorck von Wartenburg*.¹⁷ Essa correspondência e, particularmente, a figura do conde Yorck, fascina Heidegger. É principalmente dele que Heidegger extrai sua concepção da historicidade, mas também sua exigência de um solo (*Boden*) para a filosofia. É preciso saber, no entanto, em que termos abertamente antisemitas Yorck aborda o problema da “ausência de solo”. Quando se trata de evocar o que se deve entender por ausência de solo, é ao que ele chama de raça judia (*jüdische Stämme*) que Yorck se refere. De fato, ele escreve a Dilthey:

Eu agradeço ao senhor por todos os casos particulares em que mantém afastada das cátedras de ensino a magra rotina judia (*die dünne jüdische Routine*) à qual falta a consciência da responsabilidade do pensamento, como falta à raça como um todo o sentimento do solo (*Boden*) psíquico e físico.¹⁸

É difícil não lembrar dessas afirmações do conde Yorck quando Heidegger, no parágrafo 77 de *Ser e Tempo*, enfrenta por sua vez o que também chama de “ausência de solo” (*Bodenlosigkeit*) e, nessa ocasião, evoca positivamente as cartas do conde Yorck.

Em 15 de dezembro de 1923, tem início uma longa correspondência de Heidegger com Rothacker, que prosseguirá pelo menos até 1941. Rothacker lhe propõe efetuar a revisão da correspondência

¹⁷ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877-1897*. Halle, 1923.

¹⁸ *Ibidem*, p. 254.

Dilthey-Yorck para a revista recentemente criada, a *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, da qual Rothacker é coeditor. Terminada em novembro de 1924, a recensão é muito longa para ser, enfim, mantida pela revista (compõe-se de 70 folhas!), mas constitui de fato uma matriz para as conferências de Cassel, de 1925, e para *Ser e Tempo*, cujo parágrafo 77 retoma as citações e os desenvolvimentos relativos ao conde de Yorck. Assim, não só a principal obra de Heidegger deve muito à correspondência editada por iniciativa de Rothacker, como, reciprocamente, este foi um dos primeiros a ter conhecimento dos pensamentos que anunciam *Ser e Tempo*.

Por seu lado, Erich Rothacker publica, em 1927, no mesmo ano de *Ser e Tempo*, sua *Lógica e Sistemática das Ciências do Espírito*, depois, em 1924, sua *Filosofia da História*, duas obras que revelam certa comunidade de pensamento com Heidegger, e uma compreensão da obra deste último que merece ser levada em consideração pelo que nos revela sobre o pano de fundo racial das preocupações de Heidegger.

Outro contemporâneo serve igualmente de elo de ligação entre Heidegger e Rothacker: Alfred Baeumler, o qual Heidegger desejará fazer seu sucessor, quando deixar Marburgo, em 1928, e do qual será particularmente próximo no início dos anos 1930. Baeumler, além disso, é o principal editor do *Manual de Filosofia*, no qual serão publicadas as duas monografias já citadas de Rothacker. Heidegger está certamente familiarizado com esse manual, cuja leitura recomenda a Elisabeth Blochmann. No entanto, antes de estudar de modo mais detalhado as relações intelectuais entre Heidegger e Rothacker e aquilo que elas nos revelam sobre as tendências profundas de Heidegger, é necessário abordar os dois principais escritos de seu período de Marburgo: as conferências de 1925 sobre *O Presente Combate por uma Visão Histórica do Mundo* e *Ser e Tempo*.

Para quem conhece a história alemã e os editoriais da época, a associação, no título das conferências, das palavras *Kampf* e *Weltanschauung* relacionadas ao presente e à historicidade não podia ser anódina em 1925. Um dos eixos da conferência é constituído pela crítica de Descartes e, por seu intermédio, da filosofia do *eu* [sujeito];

ela se associa intimamente ao questionamento da *Fenomenologia* de Husserl e à teoria do conhecimento do neokantismo. Heidegger censura a fenomenologia por determinar o homem “enquanto um todo vivido cuja coesão se deve à unidade do *eu* enquanto um conjunto de atos”, sem se interrogar sobre o “caráter de ser” desse centro (*Zentrum*).¹⁹ Para tanto, seria preciso dispor de um solo que, segundo ele, falta a Husserl. Não parece que seja a noção de centro que seja recusada. Antes, de fato, na terceira conferência, Heidegger evocava positivamente os ensaios de Dilthey sobre Novalis, Hölderlin e Goethe, em *A Experiência Vivida e a Poesia* e, em sua sequência, os esforços para compreender os indivíduos históricos concretos com base em seu “núcleo espiritual” e seu centro ou “meio” (*Mitte*), segundo a expressão em uso no círculo ou na escola de Stefan George (*George-Schule*).²⁰ Trata-se de uma alusão positiva às monografias históricas publicadas nas *Werke der Wissenschaft* – sempre apresentadas com uma cruz gamada na capa, símbolo conservado por George. O que Heidegger rejeita, portanto, não é a noção de “meio”, mas a consciência e o *eu* tomados como centro. Para ele, esse meio não se funda na consciência humana, mas no mundo ambiente (*Umwelt*) e no solo no qual se enraíza sua existência. Ele estigmatiza em Descartes, então, aquele que determinou o homem como *eu*, sem entrever, aliás, que esta não é de modo algum sua tese, mas Heidegger parece ignorar tudo a respeito da filosofia cartesiana da unidade do homem ou da *união*, tal como ela é exposta, especialmente, para a princesa Elisabeth, em suas cartas de 1643. O que retém Heidegger, para recusá-lo, é unicamente o ponto de partida do *eu*, na medida em que este é retomado no questionamento kantiano sob o ângulo da teoria do conhecimento da relação sujeito-objeto.

Heidegger coloca como premissa o que chama de efetividade da vida, o que o conduz a afirmar o primado do mundo ambiente, do *Umwelt*. Esse termo não é forjado por ele. É retomado da biologia

¹⁹ Martin Heidegger, *Les Conférences de Cassel (1925)*. Trad. Jean-Claude Gens. Paris, 2003, p. 116.

²⁰ *Ibidem*, p. 154.

não darwiniana de Uexküll, e, antes de Heidegger, nós o vemos empregado não só pelo próprio Husserl, como também, e sobretudo, desde 1923, por um autor oriundo da fenomenologia, Ludwig Clauß, que, em *A Alma Nórdica*, aplica explicitamente o método de Husserl à descrição da identidade racial (*Artung*), da impressão (*Prägung*) e da comunidade de destino (*Schicksalsgemeinschaft*) do povo. A obra de Clauß já é publicada por Max Niemeyer,²¹ editor que publicará *Ser e Tempo* quatro anos depois. Em 1925, Heidegger é certamente mais moderado ou menos explícito do que Clauß, mas é preciso conferir que conotações podem ter, nesse contexto intelectual, o fato de substituir a consciência pelo mundo ambiente, *Bewußtsein* por *Umwelt*.

Além disso, é certamente em Uexküll que pensa Heidegger quando evoca o fato de que o conhecimento da correlação entre a vida e seu mundo começa a penetrar a biologia.²² É essencial, na verdade, ver que, se ele sempre combateu a biologia darwiniana e, nos anos 1930, o que ele chamará de “biologia liberal”, Heidegger inspirou-se muito enfaticamente no que, em uma carta a Elisabeth Blochmann, chama de “nova biologia”, a de Uexküll – que será, em 1928, segundo informa, editor do raciólogo Huston S. Chamberlain. E, como veremos com mais detalhes, Heidegger acolhe bastante favoravelmente a *Filosofia da História* de Erich Rothacker,²³ estudo de um nazismo virulento e inteiramente devotado à doutrina racial (*Rassenkunde*), na qual, em duas oportunidades, a respeito da relação entre o existente e seu mundo, Rothacker associa Heidegger e Clauß, insistindo sobre a influência de Uexküll.²⁴

²¹ Dr. Ludwig Ferdinand Clauß, *Die nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck*. Halle am Donau, 1923.

²² Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, op. cit., p. 179.

²³ Ver a carta de Heidegger a Rothacker de 11 de agosto de 1934, em Theodore Kisiel, “Martin Heidegger und die Deutsche Vierteljahrschrift”. *Dilthey-Jahrbuch*, n. 8, 1993, p. 223. Publicaremos adiante um trecho dela.

²⁴ Eric Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, p. 86 e 108-09. In: A. Baeumler e M. Schröter (org.), *Handbuch der Philosophie*, vol. IV: *Staat und Geschichte*. München/Berlin, 1934.

Se resumirmos o espírito das conferências de 1925, pode-se deduzir a orientação geral de Heidegger nessa data: trabalhar na elaboração de um solo, apoderar-se do passado ali onde, segundo diz, podemos “encontrar as raízes autênticas de nossa existência” e com o que intensificar as forças vitais de nosso próprio presente.²⁵ Essa busca do solo, do enraizamento autêntico, da liberação das forças vitais, eis o que mobiliza Heidegger em seu combate por uma visão histórica do mundo, estando entendido que, para ele, a história nada mais é do que o “futuro que somos nós mesmos”.²⁶ Quanto a esse “nós”, ele designa, evidentemente, os alemães, com Heidegger fornecendo por horizonte de suas conferências não a humanidade, nem mesmo a Europa, mas, ao que ele diz, “a existência de nossa Nação como um todo”.²⁷ Desde 1925, ele se propõe a recusar as concepções estrangeiras, pela maneira como concebe a comunidade histórica da Nação alemã: a filosofia cartesiana, o neokantismo, a fenomenologia tal como foi desenvolvida por Husserl e que se caracteriza por sua perda da história (*Geschichtslosigkeit*) e seu caráter de inimigo da história (*Geschichtsfeindlichkeit*).²⁸ Desde essa data, os adversários são claramente designados.

SER E TEMPO: DO EU INDIVIDUAL À COMUNIDADE DE DESTINO DO POVO

Dois anos após pronunciar suas conferências de 1925, Heidegger publica a obra que lhe permitirá suceder Husserl em Friburgo e lhe trará, progressivamente, uma notoriedade que ultrapassa as fronteiras da Alemanha, especialmente graças ao sucesso, na França, do existencialismo sartreano, de inspiração, todavia, bem diferente. *Ser e Tempo* apresenta o paradoxo de uma ontologia sem categorias, um paradoxo avivado pelo fato de que, no momento em que recusa

²⁵ Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, op. cit., p. 204-06.

²⁶ Ibidem, p. 202.

²⁷ Ibidem, p. 148.

²⁸ Ibidem, p. 206.

a categoria aristotélica de substância, Heidegger substantifica, de maneira inteiramente escolástica, o infinitivo “ser”, para falar, doravante, de o Ser. Além disso, ele substitui a analítica transcendental kantiana por uma análise da existência e propõe “existenciais” – o ser no mundo, o ser em comum, o ser para a morte, etc. – no lugar de uma tabela das categorias. O contraste entre a visão de mundo existencial do projeto e o peso inteiramente escolástico da exposição pode ter fascinado alguns, ou afastado outros, mas a aparente indeterminação do conteúdo, como mostrou Löwith, contribuiu bastante para o sucesso de sua recepção. Há nesse livro, contudo, muitos sinais que deveriam ter posto em guarda os filósofos, a começar pela liquidação da palavra “homem”, julgada muito determinada,²⁹ à qual Heidegger prefere o termo aparentemente mais indeterminado de “existência” (*Dasein*). Desse modo, o autor mantém a ambiguidade. O leitor pode acreditar tratar-se de uma descrição da existência individual, quando se trata de algo bem diferente, como o revelam claramente os parágrafos 27 e 74.

O fio condutor da obra, de fato, é o de uma dupla recusa, que visa tanto todo pensamento do universal quanto toda filosofia da existência individual. Compreende-se, então, que o alvo principal do livro seja a filosofia de Descartes. Heidegger rejeita toda tentativa de esclarecimento (*Aufklärung*) da existência, que se apoiaria sobre a compreensão das culturas mais estrangeiras (*fremdesten Kulturen*) e sobre a busca de uma compreensão universal da existência. Segundo ele, semelhante esforço conduz a tornar a existência estrangeira a si mesma e à perda do solo: *Entfremdung* e *Bosenlosigkeit* são as palavras que ressurgem em várias ocasiões nessa recusa heideggeriana de todo

²⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 8. ed. Tübingen, 1957, § 10, p. 46. (Se a tradução não comercial e esgotada de Emmanuel Martineau, publicada em 1985, permanece como a mais legível, nenhuma tradução francesa completa de *Ser e Tempo* evita o uso de numerosos neologismos, mesmo quando Heidegger emprega palavras correntes. Nossas citações, portanto, foram retraduzidas do alemão.) [Esta opção do autor pela retradução direta do alemão nos leva a deixar de lado as traduções brasileiras, as quais poderão, no entanto, ser consultadas; optamos por seguir o mais fielmente a tradução do autor, comparando-a com o texto alemão (N. T.).]

universal.³⁰ Ele rejeita igualmente toda filosofia do *eu* e da individualidade humana. Ao *eu* reduzido a ser apenas uma “indicação formal”, Heidegger contrapõe o *si* (*Selbst*) do existente, entendido como um ser em comum (*Mitdasein*).³¹ Em uma formulação que resume tudo o que foi adquirido no parágrafo 27, ele afirma que “a mesmidade do *si* existente autêntico é [...] ontologicamente separada por um abismo da identidade do [...] *eu*”.³² Essa autenticidade do *si*, portanto, não tem nada de individual. Ela só é conquistada na temporalidade e na historicidade da existência entendida como destino (*Schicksal*). Esse destino, por sua vez, é um “advento” (*Geschehen*) e uma “sina” (*Geschick*) que “não é de maneira alguma composta de destinos individuais, assim como o ser em comum não pode ser concebido como a presença simultânea de vários sujeitos”.³³ Não se pode ser mais explícito do que Heidegger aqui: a existência autêntica não tem nada de um ser individual. Ela só se cumpre como um destino comum (*Geschick*), no “advento da comunidade, do povo” (*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*).

Nessa página do parágrafo 74, que constitui o ponto culminante dos desenvolvimentos sobre a historicidade da existência e, portanto, o ponto culminante da obra toda, na medida em que tudo converge para os parágrafos sobre a historicidade, as noções que se inscrevem nos fundamentos da doutrina do nacional-socialismo já se encontram presentes, isto é, as noções de comunidade de destino e de comunidade do povo: a *Gemeinschaft* concebida como *Schicksalsgemeinschaft* e como *Volksgemeinschaft*. Até mesmo o elemento biológico é sugerido pelo recurso à noção de “geração”, presente no mesmo parágrafo, termo retomado de Dilthey e que possui uma significação tanto biológica quanto social, e pelo apelo ao “elementar”. Nesse contexto,

³⁰ Ibidem, § 38, p. 178.

³¹ Ibidem, § 25, p. 116 e 118.

³² “Die Selbigkeit des eigentlich existierenden Selbst ist [...] ontologisch durch eine Kluft getrennt von der Identität des [...] Ich” (ibidem, p. 130).

³³ “Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann” (ibidem, § 74, p. 384).

a distinção entre a autenticidade do *Dasein* e a inautenticidade do “on” [“se”] assume um sentido nitidamente discriminatório.

As noções de historicidade (*Geschichtlichkeit*), advento (*Geschehen*) e geração, de fato, estão presentes desde o início do parágrafo 6, em uma página que diz respeito à “historicidade elementar da existência” (*elementare Geschichtlichkeit des Daseins*) e introduz assim, além disso, a referência-chave ao elementar, que constitui um dos pilares mais cifrados de *Ser e Tempo*, e que se encontra especialmente nos parágrafos 41 e 42, sobre a “totalidade elementar” (*elementare Ganzheit*) ontológica do cuidado, em que os “vestígios elementares” (*elementare Vorzeichnungen*) podem ser lidos na fábula da *cura*, do cuidado, relatada por Konrad Burdach em 1923, no primeiro número da revista de Rothacker à qual Heidegger remete em nota.³⁴ Esse recurso ao elementar, associado à noção de geração, terá uma história pesada entre os “filósofos” do nazismo. Forneceremos, por exemplo, a definição que Alfred Baeumler propõe da raça, identificando-a às “linhas de conduta elementares” (*elementare Verhaltensweisen*) que se encontram na “mudança das gerações” (*im Wechsel der Generationen*).³⁵ Além disso, nos escritos de Heidegger sobre Jünger, recém-publicados, a “nova relação com o elementar” é explicitamente relacionada à raça.³⁶

É na vontade de destruir o pensamento do *eu* para dar lugar à “indivduação mais radical” (*radikalsten Individuation*),³⁷ a qual não se realiza de modo algum no indivíduo, mas na indivisibilidade orgânica da *Gemeinschaft* do povo, que consiste o verdadeiro projeto de *Ser e Tempo*. A “destruição” da ontologia cartesiana, anunciada no

³⁴ Ibidem, p. 197.

³⁵ Christian Tiltzki, *Die Deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin, Akademie Verlag, 2002, p. 1054. Esse livro é citado por causa de certas informações factuais que ele traz, sem que aproveamos de modo algum sua linha de interpretação, abertamente revisionista, explicitamente retomada de Heidegger e Ernst Nolte, que será, no momento propício, objeto de uma discussão necessária (ver, adiante, p. 543-47).

³⁶ Ver Heidegger, *Sur Ernst Jünger*, GA 90, 44 e 187.

³⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, p. 38.

plano do livro como a segunda seção da segunda parte,³⁸ não será jamais publicada e provavelmente jamais escrita. No entanto, a força persuasiva da retórica heideggeriana parece tal que o simples efeito de anúncio bastou para que muitos leitores tenham tomado esse projeto não realizado como uma aquisição definitiva. É desse modo, por exemplo, que Jürgen Habermas pôde elogiar *Ser e Tempo* como “um passo decisivo no caminho da argumentação que permitirá superar a filosofia da consciência”,³⁹ sem observar que não há, em toda a obra, qualquer análise filosófica e crítica completa da metafísica cartesiana do *cogito sum* e sem, de fato, discernir, ao que parece, para qual doutrina da *Gemeinschaft* Heidegger arrastava seus leitores desde essa data. Lúcido e severo sobre o Heidegger de 1953, Habermas concede demais àquele de antes de 1929.

Tudo o que se pode ler em *Ser e Tempo* sobre o *eu penso* cartesiano são algumas linhas do início do parágrafo 10, em que Heidegger afirma que “a abordagem do *eu* dada de uma vez e de um sujeito fica fundamentalmente aquém da realidade fenomenal da existência”.⁴⁰ Mesmo os parágrafos 19-21, que constituem a única discussão elaborada de Descartes, mas concernem à *res extensa*, e não ao *ego cogito*, são apresentadas por Heidegger como um ensaio provisório, cuja “legitimação completa” só poderá ser obtida da “destruição fenomenológica do *cogito sum*”.⁴¹ Na realidade, essa ausência revela que Heidegger não possui verdadeira refutação filosófica a contrapor ao *eu penso* cartesiano. As diatribes anticartesianas dos cursos de 1933 o confirmarão de modo inequívoco. A destruição do indivíduo e do *eu* humano para dar lugar à comunidade de destino do povo não é, nem em sua intenção nem em seu procedimento, um empreendimento puramente filosófico, mas um projeto “político” que se inscreve nos fundamentos mesmos do nacional-socialismo, com sua doutrina da *Volkgemeinschaft*.

³⁸ Ibidem, § 8, p. 40.

³⁹ Jürgen Habermas, *Martin Heidegger, l'Oeuvre et l'Engagement*. Paris, 1988, p. 21.

⁴⁰ “der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt” (*Sein und Zeit*, § 10, p. 46).

⁴¹ Ibidem, § 18, p. 89.

HEIDEGGER, BECKER, CLAUß: MUNDO AMBIENTE, COMUNIDADE DO POVO E DOCTRINA RACIAL

Durante os anos de professorado em Marburgo, vimos Heidegger revelar o fundo de sua doutrina aos poucos, de maneira progressiva e com extrema prudência. De fato, é preciso ler *Ser e Tempo* à luz dos parágrafos sobre a historicidade e das proposições do parágrafo 74 sobre a comunidade de destino do povo para começar realmente a compreender aquilo para que ele conduz seu leitor. Que essa maneira de proceder deriva de uma estratégia amadurecida se vê especialmente pela frase de Heidegger, relatada após a guerra por Ludwig Ferdinand Clauß e Erich Rothacker: “o que penso, direi quando for professor ordinário”.⁴² De fato, a radicalidade política do pensamento de Heidegger só começou a transparecer claramente a partir de 1929, uma vez instalado em Friburgo como sucessor de Husserl. Enquanto, em 1954, Heidegger está no zênite de sua fama, Clauß permanece desacreditado e lamenta não ter dado mostras da mesma prudência em sua juventude.

Clauß é, com Hans K. Günther, um dos primeiros e principais teóricos da doutrina nazista da raça. Mas, enquanto Günther é na origem um filólogo, Clauß recebeu uma formação filosófica, principalmente de Husserl, do qual ele se apresenta, no início, como discípulo. É verossímil, portanto, que Heidegger e Clauß tenham se conhecido desde o final dos anos 1910, ou no início dos anos 1920, quando Heidegger era assistente de Husserl em Friburgo. A afirmação de Heidegger, por conseguinte, seria uma confidência diretamente feita a Clauß ou a seu amigo comum, Oskar Becker.

Nascido em 1889, contemporâneo exato de Heidegger, Becker é próximo do raciólogo Clauß. Sua evolução a partir da fenomenologia de Husserl é similar, e, muito cedo, Becker se interessou

⁴² “Die Weisheit etwa eines Heidegger: ‘Was ich denke, das sage ich, wenn ich Ordinarius bin’, hat mir in der Jugend gefehlt, und heute ist es zu spät” (Carta de Ludwig Ferdinand Clauß a Erich Rothacker de 1º de dezembro de 1954, Arquivo Rothacker de Bonn, citado por Volker Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Würzburg, 2002, p. 131).

pela doutrina racial.⁴³ Participante ou, pelo menos, simpatizante do *putsch* [golpe] de Kapp, ele começou a colaborar, antes de 1933, com a revista *Deutschland Erneuerung*, de H. S. Chamberlain. Proveniente da religião evangélica, ele se afastou dela por se interessar pela religiosidade indo-germânica e por pensar sua relação com o divino “no sentido de Goethe ou de Hölderlin”.⁴⁴ Oskar Becker é igualmente próximo de Erich Rothacker, do qual ele logo será colega na Universidade de Bonn, depois de ter sido assistente de Heidegger em Friburgo. Após 1933, Becker contribuirá para a justificação “filosófica” ou supostamente filosófica da doutrina racial do nazismo, a ponto de colaborar, em 1938, com a revista *Rasse* e, como Heidegger, de cortar progressivamente toda relação com Karl Löwith, por ser este judeu.

Com esses nomes de Rothacker, Becker e Clauß, temos acesso a interlocutores ou a personalidades próximas de Heidegger por suas trajetórias em parte similares e por suas afinidades políticas. Contudo, enquanto Rothacker e Becker, diferentemente de Heidegger, só revelaram completamente o fundo nazista de suas doutrinas uma vez efetivada a tomada de poder de 1933, vimos que, desde 1923, Clauß revelou a marca racista de sua “doutrina” com a publicação de *A Alma Nórdica*. Esse livro é um elemento capital. Na verdade, ele permite ver como, antes de Heidegger, uma fenomenologia formada por Husserl pôde reivindicar seu método para propor, desde 1923, uma descrição do que está no fundamento mesmo do nazismo, a saber, a comunidade de destino de um povo unido pelo sangue. Em razão disso, seria preciso fazer uma comparação meticulosa entre *A Alma Nórdica*, de Clauß, e *Ser e Tempo*, de Heidegger. Nós nos limitaremos aqui a alguns elementos de confrontação.

⁴³ “Zusammen mit dem Husserl-Schüler L. F. Clauß beschäftigte Becker sich früh mit der Rassenlehre” (Cf. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie...*, op. cit., p. 268-69).

⁴⁴ “Er sei dann gottgläubig ‘im Sinne Goethes und Hölderlins’ geworden” (ibidem). A maneira pela qual Tilitzki associa Goethe e Hölderlin a essa afirmação parece problemática, quando se vê como Heidegger e a extrema direita alemã os dissociam (ver, adiante, p. 523-25).

Em *A Alma Nórdica*, Clauß reivindica, desde as primeiras páginas, o “método fenomenológico” e presta homenagem, em uma nota, como fará Heidegger em *Ser e Tempo*, aos “trabalhos fundamentais de Edmund Husserl” e particularmente às *Ideen*, de 1913. No entanto, assim como Heidegger suprimiu sua dedicatória em homenagem a Husserl na quinta edição de *Ser e Tempo*, publicada em 1941,⁴⁵ a homenagem de Clauß a Husserl não figura mais na reedição ampliada de 1940, que traz doravante o título: *Uma Introdução à Doutrina da Alma da Raça (Rassenseelenkunde)*.

Em seu texto, Clauß se apoia sobre noções que serão igualmente centrais em *Ser e Tempo*: as de “mundo ambiente” (*Umwelt*), de “destino” (*Schicksal*) e de “decisão”, que ele escreve com um hífen: *Entscheidung*, para marcar bem que essa decisão é fundamentalmente a separação entre o que é homogêneo e o que é estrangeiro. Assim como em *Ser e Tempo*, a noção de “apelo” (*Ruf*) é central, e em várias ocasiões Clauß evoca o “apelo decisivo do destino”.⁴⁶ Mais perturbador ainda, Clauß anuncia o existencial heideggeriano do ser em comum ou do ser-com (*Mit-sein*), utilizando neologismos como *Mit-erleben*, cuja “frente” [*entente*] responde ao apelo do destino.⁴⁷ Encontra-se aí, além disso, a mesma exigência de um solo (*Boden*). Trata-se, escreve Clauß, de “encontrar um solo sobre o qual uma nova comunidade de compreensão se deixe fundar”.⁴⁸ O ponto culminante dessa pesquisa é, como no parágrafo 74 de *Ser e Tempo*, a “comunidade de destino” (*Schicksalsgemeinschaft*) entendida como “povo”.⁴⁹ Notemos, enfim, o mito de um caráter grego puro evocado sob o signo da oposição nietzschiana entre Apolo e Dioniso.⁵⁰

⁴⁵ Heidegger conservou, todavia, como enfatizará amplamente a partir de 1945 sua nota mais discreta sobre Husserl da página 38.

⁴⁶ “entscheidende Ruf des Schicksals” (L. F. Clauß, *Die nordische Seele*, op. cit., p. 121-22).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁸ “einen Boden zu finden, auf dem sich eine neue Gemeinschaft des Verstehens gründen läßt” (*ibidem*, p. 124).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 216.

Certamente, como enfatiza a passagem citada de sua carta a Rothacker, Clauß revela-se infinitamente mais do que Heidegger durante os anos 1920. Em *Ser e Tempo*, há a referência decisiva à comunidade do povo unido num futuro e num destino comum e a evocação constante do solo e do enraizamento, mas vimos que o possível fundo racial da doutrina de *Ser e Tempo* só aflora de maneira eufêmica, por exemplo, na noção de “geração” ou na referência ao “elementar”. Heidegger só introduzirá explicitamente o sangue e o enraizamento na “raça alemã original” no centro de seu ensino a partir de 1933. Para Clauß, ao contrário, só o antissemitismo ainda se faz discreto em 1923, aliás, de maneira bastante relativa, pois no final do livro em um parêntese que anuncia os piores prolongamentos, ele afirma que o *Judentum* “não é, como se acreditou com frequência, um caráter puro, uma ‘raça’, mas um *Volkstum* racialmente misturado (*artgemischtes*), bem ao contrário do *Volkstum* alemão”.⁵¹ É exatamente a tese que se voltará a encontrar na doutrina da raça, ou *Rassenkunde* nazista, na qual será negada aos judeus a denominação de raça pura. O objetivo do livro de Clauß é reafirmar a comunidade de destino do povo alemão a fim de restaurar seu caráter de raça pura (*reine Artung*) e o sangue puro (*reines Blut*) da alma nórdica. Clauß não hesita em remeter à *Rassenkunde des deutschen Volkes*, de Hans K. Günther, publicada no ano anterior,⁵² mas como a uma versão “biológica” da questão, enquanto insiste no fato de que, por seu lado, a palavra “sangue” não se relaciona apenas ao corporal, mas também à alma, “em sua relação racial com seu campo de expressão, o corpo”⁵³ – essa “alma alemã” que pretende descrever segundo o método fenomenológico.

Incontestavelmente, existem importantes pontos em comum entre o procedimento de Clauß em 1923 e a doutrina exposta por Heidegger em *Ser e Tempo* e, de forma ainda mais explícita, em seus cursos dos anos 1933-1934. Quanto a *Ser e Tempo*, já dissemos:

⁵¹ Ibidem, p. 234.

⁵² Ibidem, p. 163, n. 1.

⁵³ “in artlicher Verbundenheit mit ihrem Ausdrucksfeld, dem Leibe” (ibidem, p. 147).

ambos os autores partilham o projeto de descrever o existente em seu mundo ambiente e seu ser em comum, e no que está no fundamento mesmo da doutrina nazista, a saber, a apreensão “autêntica” do existente na comunidade de destino do povo como resposta a um apelo ou a uma questão decisiva, cujo teor exato permanece voluntariamente indeterminado para deixar lugar para a decisão pura. No entanto, importantes diferenças subsistem: Clauß fala de alma (*Seele*) ali onde Heidegger fala de existência; de homogeneidade ou de identidade racial (*Artgleichheit*) – termo retomado dez anos depois por Carl Schmitt e Ernst Forsthoff – ali onde Heidegger fala somente de autenticidade (*Eigentlichkeit*); de sangue e de raça, sobre o que Heidegger falará abertamente somente em 1933.

Se compararmos agora a obra de Clauß ao ensinamento de Heidegger em 1933-1934, o parentesco é ainda mais forte, uma vez que ambos entendem o “sangue” num sentido que não é simplesmente corporal e biológico, o primeiro se referindo à alma e o segundo ao espírito, Clauß permanecendo, nisso, próximo de Ludwig Klages, e Heidegger, de Alfred Baeumler. Vê-se, então, que desde 1923, com Clauß, exprime-se um racismo do sangue que não se pretende puramente biológico e que, longe de se apresentar como um naturalismo, reivindica o método fenomenológico de Husserl. Ora, esse racismo de Clauß será completamente integrado na *Rassenkunde* nazista. Como especifica Cornelia Essner: “São oficiais da SS – Himmler à frente – que mostram mais urgência, após 1933, em subscrever à visão de Clauß, para quem a identidade racial (*Artung*) é bem menos uma questão de consaguinidade do que de sensibilidade de “maneira que apreenda a vida”.⁵⁴ Esse ponto é capital: ele nos mostra que certa tomada de distância em relação ao “biologismo” é perfeitamente compatível com uma adesão sem reserva ao racismo nazista mais radical. O que é verdadeiro para Clauß também o é para Heidegger. As observações críticas de Heidegger em relação ao “biologismo” não o impedem de falar, no seminário inédito de 1933-1934, da comunidade do povo

⁵⁴ Édouard Conte e Cornelia Essner, *La quête de la race, une anthropologie du nazisme*. Paris, 1995, p. 77.

como de uma comunidade de raça e, em 1940, em um desenvolvimento de seu curso sobre Nietzsche não retomado na edição de 1961, traduzida somente em francês, de empregar, em diversas ocasiões, a palavra *Entartung*, termo usual da doutrina racista do nazismo para designar a degenerescência racial.⁵⁵

Não foi sem razão, portanto, que Heidegger e Clauß foram estreitamente associados por um autor particularmente ciente da doutrina racial da época, e cuja importância na gênese da noção heideggeriana de historicidade já foi evocada: queremos falar de Erich Rothacker.

HEIDEGGER E ROTHACKER: “FILOSOFIA DA HISTÓRIA” E “PENSAMENTO DA RAÇA” NO TERCEIRO REICH

Esquecemos que, no início dos anos 1950, a influência universitária na Alemanha de Rothacker, professor com Oskar Becker na Universidade de Bonn, capital da R.F.A. [República Federativa da Alemanha], era bem mais considerável do que a de Heidegger, que fora proibido de ensinar. Pode parecer surpreendente, portanto, para um leitor atual, ver serem postos em paralelo esses dois autores, uma vez que um é mundialmente conhecido, enquanto o outro só é evocado na Alemanha. No entanto, muitas relações recíprocas unem os dois homens para que sua confrontação deixe de ser esclarecedora. Rothacker mesmo, em uma conferência pronunciada pouco antes de sua morte, chegará a dizer que a noção de mundo desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* seria apenas a retomada do que ele enunciara desde 1926.⁵⁶

Vimos que a gestação de *Ser e Tempo* foi estreitamente associada à publicação, por Rothacker, da correspondência entre Yorck e Dilthey, que fascinou Heidegger. Seria preciso igualmente acrescentar o estudo de Konrad Burdach sobre Fausto e o cuidado, publicado no mesmo ano de 1923, no primeiro número da revista criada por Rothacker, estudo citado por Heidegger no parágrafo 42 de *Ser*

⁵⁵ Ver, adiante, p. 471.

⁵⁶ Ver Erich Rothacker, *Gedanken über Martin Heidegger*, Bonn, 1973.

*e Tempo*⁵⁷ e que o apoiou na ideia de escolher por tema a existência como cuidado. Com a tomada do poder pelos nazistas, os vínculos entre Heidegger e Rothacker se reforçarão. Ambos se encontram em mais de uma ocasião, por exemplo, nas jornadas organizadas no início de maio de 1934 nos Arquivos Nietzsche de Weimar, onde estará presente também Alfred Rosenberg. Além disso, a trajetória de Rothacker no nacional-socialismo é muito semelhante à de Heidegger.

Nascido em 1888, um ano antes de Heidegger, tendo ingressado na NSDAP, como ele, em 1º de maio de 1933, mas desde novembro membro da Liga de Professores Nacional-Socialistas (NSLB), Erich Rothacker é reitor da Universidade de Bonn de 1933 a 1935. Elabora, em 1933, um plano de educação nacional-socialista e trabalha com esse fim em abril de 1933, durante duas semanas, na vila privada de Goebbels.⁵⁸ Em agosto de 1934, envia a Heidegger sua monografia sobre *A Filosofia da História*, publicada no volume IV do *Manual de Filosofia* editado por Alfred Baeumler. Nesse estudo, Rothacker mostra que a “correlação entre o homem e o mundo” como “mundo ambiente” adquire sentido em uma doutrina da raça. A exposição desta o conduz a uma apologia do nacional-socialismo e de Hitler, cuja virulência constitui exceção nesse *Manual*. É nesse estudo, como dissemos, que Rothacker associa estreitamente, em duas oportunidades, Clauß e Heidegger, a doutrina racial de *A Alma Nórdica* e o existencialismo de *Ser e Tempo*, a respeito da “correlatividade entre o mundo e o homem”,⁵⁹ segundo a qual “o mundo no qual vive um homem se encontra numa forte relação de troca com seu ser”.⁶⁰ Essa tese conduz Rothacker a falar de “combates pela vida”, pois “nós não temos apenas a cada vez nosso mundo, nós afirmamos nossos mundos”.⁶¹ Trata-se aqui, portanto, da

⁵⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 197.

⁵⁸ Cf. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie...*, op. cit., p. 931-32.

⁵⁹ E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 86.

⁶⁰ “die Welt, in der ein Mensch lebt, steht in einer strengen Wechselbeziehung zu seinem Sein” (ibidem, p. 108).

⁶¹ “Eben hierüber entbrennen Lebenskämpfe. Wir haben nicht je unsere Welt, wir behaupten unsere Welten” (ibidem, p. 109).

afirmação (*Behauptung*) no combate, tema central e comum a Rothacker, Baeumler e Heidegger, que se revela um dos lugares-comuns da doutrina nazista.

A última seção da *Filosofia da História*, de Rothacker, intitula-se “A Redução Existencial. Raça e Espírito do Povo”.⁶² Rothacker explicita essa redução à raça em termos que, mesmo que seu modo de escrita seja bem diferente, a aproximam da noção heideggeriana de existência histórica. Rothacker escreve, de fato:

O motor último da vida histórica e existencial: ele não pode ser pensado sem o impulso das forças emocionais, seja por aquela cujo fluxo espontâneo escoia da fonte desde as profundezas do ser, seja por aquela, reativa, da angústia e da pura e simples afirmação da vida.⁶³

Voltamos a encontrar a identidade heideggeriana entre o existencial e o histórico, a importância atribuída a tonalidades como a angústia e a valorização da noção de afirmação (*Behauptung*). Na mesma seção, Rothacker desenvolve sua doutrina da raça, nestes termos:

Não se pode permitir, a preço algum, que a boa raça (*gute Rasse*) se torne o leito de preguiça de cabeças longas contentes consigo mesmas ou conduza a uma subestimação do treinamento (*Zucht*), tendo em vista a postura (*Haltung*) e a educação dos homens. Histórica e pessoalmente, a boa raça é uma tarefa de altíssima responsabilidade, cuja resolução pode perfeitamente fracassar. Nossos ancestrais germânicos, hoje em larga medida transfigurados, eram pouco preservados – devido à porcentagem do sangue nórdico relativamente mais elevado por meio do qual eles se distinguem da média alemã de hoje – dos perigos da embriaguez, do jogo e antes de tudo da constante discórdia interior. Não somos mais devedores da raça nórdica – a mais pura na Escandinávia – em relação aos passos decisivos em direção à unidade alemã, mas do “espírito prussiano”

⁶² “Die existentielle Reduktion. Rasse und Volksgeist” (ibidem, p. 132).

⁶³ “Der letzte Motor des geschichtlichen Lebens ist ein existentieller: er ist nicht denkbar ohne den Antrieb der emotionalen Kräfte, sei es der Dranghaft und spontan aus der Tiefe des Seins quellenden, sei es der reaktiven der Angst und bloßen Lebensbehauptung” (ibidem, p. 133).

e do espírito da NSDAP, isto é, em ambos os casos, dos estilos de vida (*Lebensstilen*), dos produtos do treinamento conquistados com muita luta, bem entendido, engendrados pelo espírito da tradição nórdica, mas que não era menos formada de um material racial bastante problemático, se o avaliarmos à luz dos critérios de Günther.⁶⁴

Rothacker não poderia ser mais explícito do que isso, segundo os critérios nazistas da época. As “cabeças longas” são, como especifica Volker Böhnigk que remete a esse respeito a Houston S. Chamberlain e a Hans K. Günther, um denominativo bastante corrente na doutrina racial do nazismo para designar os judeus.⁶⁵ Além disso, Rothacker cita, sem rejeitá-la, a doutrina racial nórdica de Günther, mas a relativiza, apoiando-se sobre o argumento principal daqueles, entre os nacional-socialistas, que pretendem defender a noção de “raça alemã”: evocar unicamente a raça nórdica é, de fato, insuficiente para conceber a unidade alemã à luz dos critérios *völkisch* do nazismo. Foram o espírito prussiano e o espírito da NSDAP, assim como a disciplina e o treinamento que deles resultam, que constituíram a nova unidade do povo alemão, e não somente a “porcentagem de sangue nórdico”, segundo os critérios de Günther. Nisso, Rothacker sabe certamente que pode apoiar-se na autoridade do próprio Hitler, o qual, em

⁶⁴ “Auf gar keinen Fall darf die gute Rasse zum Faulbett selbstzufriedener Langköpfe werden und zu einer Unterschätzung der Zucht menschlicher Haltung und Erziehung. Gute Rasse ist historisch wie persönlich eine höchst verantwortungsvolle Aufgabe, deren Lösung auch verfehlt werden kann. Unsere heute reichlich verklärten germanischen Vorfahren wurden durch den relativ größeren Prozentsatz nordischen Blutes, durch das sie sich vor dem heutigen deutschen Durchschnitt auszeichnen, nur wenig vor den Gefahren der Trunksucht, des Spiels, und vor allem ständiger innerer Uneinigkeit bewahrt. Die entscheidenden Schritte zur deutschen Einheit sind offensichtlich nicht der nordischen Rasse, die in Skandinavien reiner ist, sondern dem ‘Preußischen Geiste’ und dem Geist der NSDAP zu verdanken, d.h. beide Male erkämpften Lebensstilen, Erziehungsprodukten, die, freilich aus dem Geiste nordischer Überlieferungen gezeugt, dennoch aus einem, mit Güntherschen Maßstäben gemessen, rassisch sehr fragwürdigem Rohstoff geformt waren” (ibidem, p. 138).

⁶⁵ Na vulgata da doutrina racial do nazismo, os judeus são designados como a *langköpfige Rasse*. Ver V. Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre*, op. cit., p. 52 e 135.

seu discurso do final do mês de agosto de 1933, definiu a raça sobretudo pelo “espírito”.⁶⁶

A esse conceito nazista de “espírito”, Rothacker acrescenta o de “postura” (*Haltung*). A “postura” dos homens sempre se enraíza, segundo ele, numa invariante, que não é senão a “origem racial” (*rassische Herkunft*).⁶⁷ Rothacker, contudo, não para por aí. Ele adiciona a seu estudo um apêndice particularmente entusiasta e virulento, intitulado “O Terceiro Reich”, que constitui uma espécie de compêndio do nazismo, sob o signo de Hitler, de Jünger e de Rosenberg. Parece indispensável, para nossos fins, citar trechos substanciais desse texto, na medida em que sabemos hoje que Heidegger o leu e explicitamente aprovou:

No meio tempo, a vitória da revolução nacional, com a edificação do Terceiro Reich, erigiu simultaneamente uma nova imagem do homem. A efetivação e a realização dessa imagem é a tarefa, em termos de história universal, do povo alemão. – No entanto, o que representa para o contemporâneo um apelo à ação deve se impor ao filósofo da história como prova por meio do exemplo. Os conceitos fundamentais devem encontrar nos acontecimentos mais recentes a mesma confirmação que nos eventos passados: uma postura (*Haltung*) nova diante do mundo como o núcleo portador de um novo futuro; novas significações que se abrem desde o ponto de vista da nova postura; dobrando-se a um novo “mundo” e seu correlato, um novo ideal de vida; esse ideal, nascido para a vida enquanto expressão de uma tomada de posição em relação ao mundo e preocupado pela vida; essa nova postura, que não surgiu “por si” nem se realizou como que por meio de acontecimentos naturais, não é um processo “orgânico”, nem uma construção utópica, mas resultou de uma situação histórica determinada, foi conquistada com muita luta e por meio de sacrifícios, interior e exteriormente, imposta contra resistências, atitudes hostis e mundos que morrem [...].⁶⁸

⁶⁶ Ver Cornelia Essner, “Le Dogme Nordique des Races”. In: É. Conte e C. Essner, *La Quête de la Race, une Anthropologie du Nazisme*. Paris, 1995, p. 106.

⁶⁷ Sobre a significação racial da “postura” em Rothacker, ver as análises decisivas de V. Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre*, op. cit., p. 47-49.

⁶⁸ “Inzwischen hat der Sieg der nationalen Revolution mit der Aufrichtung des dritten Reiches zugleich ein neues Bild des Menschen aufgerichtet. Die Vollendung und Verwirklichung dieses Bildes ist die weltgeschichtliche Aufgabe des

Vê-se como o texto de Rothacker se organiza em torno do conceito de “postura” (*Haltung*), que corresponde à nova imagem do homem erigida pelo Terceiro Reich. O “ideal” que evoca Rothacker corresponde a seu uso em *Mein Kampf* [*Minha Luta*], no qual é definido unicamente em função do combate e do sacrifício. Rothacker prossegue nestes termos:

Se é verdade que é nessa reunião de todo acontecimento no centro de um novo estilo de vida (*Lebensstil*) e de um novo ideal de vida que se vê confirmada nossa concepção fundamental da filosofia da história, resta interrogar, então, sobre os pensamentos diretivos mais essenciais – aqueles que, no âmbito desse estilo de vida, lutam por seu nível e por sua participação e animam nosso movimento de renovação do Estado e do povo quanto à sua contribuição para a concepção teórica da vida histórica. Há aí, para começar, a nova valorização da ideia de Estado sobre a qual convém insistir da maneira mais enfática em termos políticos, em um povo tão tardiamente unificado estatalmente, e estatalmente tão pouco disciplinado quanto é o povo alemão, sobretudo do Oeste. Pensamento diretivo, que obriga, portanto, a uma “educação política” durante longos anos, uma formação e uma instrução da nova geração; elas são totalmente indispensáveis e devem a todo custo ser fortemente sustentadas enquanto oposição ao *laissez-aller* liberal profundamente ancorado; e ser animadas do maior *pathos* possível, tanto no sentido hegeliano quanto no sentido antigo, para o maior bem da formação e do enrijecimento estilísticos.⁶⁹

deutschen Volkes. – Was dem Mitlebenden aber einen Ruf zur Tat bedeutet, muß dem Geschichtsphilosophen zur Probe aufs Exempel dienen. Die Grundbegriffe müssen am jüngsten Geschehen dieselbe Bestätigung finden, wie am vergangenen: eine neue Haltung zur Welt als der tragende Kern eines neuen Geschehens; aus dem Blickpunkt der neuen Haltung neu sich erschließende Bedeutsamkeiten; gerundet zu einer neuen ‘Welt’ und ihrem Korrelat, einem neuen Lebensideal; dies Ideal, lebensgeboren als Ausdruck einer Stellungnahme zur Welt, lebensbezogen; solche neue Haltung, nicht ‘von selbst’ entstanden, verwirklicht wie durch Naturereignisse, kein ‘organisches’ Geschehen und keine utopische Konstruktion, sondern aus einer bestimmten geschichtlichen Lage geboren und unter Opfern errungen und erkämpft, innerlich und äußerlich; durch Gesetz gegen Widerstände, feindliche Haltungen und absterbende Welten [...]” (E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 145).

⁶⁹ “Liegt in dieser Sammlung alles Geschehens in der Mitte eines neuen Lebensstils und Lebensideals die Bestätigung unserer geschichtsphilosophischen

Encontramos aqui desenvolvidos por Rothacker os mesmos temas examinados por Heidegger em seus discursos e no seminário de 1933-1934: nova valorização do Estado, implicando a necessidade de uma educação política dirigida contra o liberalismo, e imposição de uma nova “postura” e de um novo “estilo”, termos que voltam a ser encontrados especialmente no discurso de Heidegger de 25 de novembro de 1933, intitulado *O Estudante Alemão como Trabalhador*.⁷⁰ É preciso saber que, na linguagem da época, a palavra *Stil* tornou-se um dos termos-chave da doutrina da raça, não só em Clauß, como também em Günther, do qual Rothacker cita o livro *Rasse und Stil*,⁷¹ em sua segunda edição, publicada em 1927. Já Rothacker se torna cada vez mais explícito, à medida que desenvolve seu texto. De fato, ele continua nestes termos:

Foi daí que, com a segurança de instinto do grande homem de Estado, Adolf Hitler extraiu a conclusão: ao atribuir, no livro de sua vida, à ideia de comunidade do povo (*Volksgemeinschaft*) o primeiro nível na escala de valores políticos. Povo no duplo sentido que já estava em germe no conceito de povo de Herder: o povo como fundo portador de uma autêntica comunidade nacional e do espírito do caráter racial (*Eigenart*) nacional.⁷² Nacional-socialista, portanto, se nacional quer dizer alemão, e socialismo, coesão do povo. Na medida em que

Grundauffassung, so mögen zuletzt noch die hauptsächlichsten, im Rahmen dieses Lebensstils um Rang und Anteil ringenden Leitgedanken unserer Staat und Volk erneuernden Bewegung nach ihrem Beitrag zur theoretischen Auffassung des geschichtlichen Lebens befragt werden. Da ist zunächst die neue Wertung des Staatsgedankens, politisch stärkstens zu betonen in einem so spät staatlich geeinten und staatlich so wenig disziplinierten Volke wie dem deutschen zumal des Westerns. Leitgedanke und also Verpflichtung zu langjähriger ‘politischer Erziehung’, Bildung und Schulung der jungen Generation; als Gegenspiel tief verankerter liberalistischer Lässlichkeiten völlig unentbehrlich und unbedingt stark zu halten; um der stilistischen Formung und Straffung willen, im Hegelschen wie im antiken Sinne mit größtem Pathos zu beseelen” (ibidem, p. 145-46).

⁷⁰ Sobre o “estilo”, ver GA 16, 201; sobre a “postura”, ver GA 16, 208, e nossas análises adiante, p. 158 e 167.

⁷¹ E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 137.

⁷² O sentido racial da palavra *Eigenart* é indiscutível no contexto do desenvolvimento de Rothacker, no qual a “educação nacional” é subordinada ao “pensamento da raça”.

esse ponto de vista social se encontra hoje, por numerosas razões, no primeiro plano da política interior corrente e de sua ideologia, com frequência no limite da apoteose jüngeriana, vendo no “trabalhador” a única camada formadora do povo e do Estado, parece que uma “educação nacional” apoiada seria, portanto, convocada a fornecer o terceiro e indispensável pensamento diretivo, paralelamente à “educação política” e à “educação social”.⁷³

Vê-se aqui Rothacker se apoiar conjuntamente sobre *Mein Kampf*, de Hitler, e *Der Arbeiter*, de Jünger, a fim de sustentar a noção de uma “educação nacional” cujo fundo é, como especificam as linhas que se seguem, o “pensamento da raça”, posto como aquilo que é comum ao pensamento de Estado e ao povo alemão:

Ao lado do pensamento de Estado, do pensamento da germanidade, do pensamento do povo, o componente essencial de todos esses, ao mesmo tempo, é o pensamento da raça (*Rassegedanke*).⁷⁴

Rothacker emprega aqui um termo, *Rassegedanke*, do qual Heidegger se apropriará e legitimará em seu curso sobre Nietzsche, de 1942. A sequência do texto de Rothacker mostra que ele está particularmente ciente da controvérsia da época entre autores nazistas sobre a definição de raça:

O que salta aos olhos é a tensão da ideia de raça (*Rasseidee*) com a ideia de Estado: o âmbito desse último poderia muito bem ser

⁷³ “Woraus mit der Instinktsicherheit des großen Staatsmanns Adolf Hitler die Folgerung gezogen hat, indem sein Lebensbuch der Idee der Volksgemeinschaft die erste Stelle in der Reihenfolge der politischen Werte anweist. Dem Volke in dem zweifachen Sinne, der schon im Volksbegriffe Herders angelegt war: Volk als tragender Grund einer echten nationalen Gemeinschaft und dem Geiste nationaler Eigenart. Also national-sozialistisch, wenn national deutsch, und wenn Sozialismus Volksverbundenheit bedeutet. Wenn dieser soziale Gesichtspunkt heute aus vielen Gründen im Vordergrund der praktischen Innenpolitik und ihrer Ideologie steht, oft bis hart an die Grenze der Jüngerschen Apotheose des ‘Arbeiters’ als der einzigen volks- und staatsbildenden Schicht, so wäre eine betont ‘nationale Erziehung’ berufen, neben der ‘politischen Erziehung’ und ‘sozialen Erziehung’ einer bewußten Kulturpolitik den dritten unentbehrlichen Leitgedanken zu stellen” (E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 146).

⁷⁴ “Neben Staatsgedanke, Deutschtumsgedanke, Volksgedanke steht als wesentlicher Bestandteil aller zugleich der Rassegedanke” (ibidem).

definitivamente dinamitado, regulando o agir com base em uma consciência da comunidade que vai além da comunidade do povo, da língua, dos costumes e da história. Contudo, o verdadeiro peso das outras consequências políticas do pensamento da raça encontra-se sobretudo em seu caráter indestrutivelmente aristocrático. É inútil fornecer um fundamento mais profundo a esse aspecto, que se encontra em um acordo particularmente feliz com o pensamento de um *Führer*. O mesmo vale para o princípio de honra (*Ehre*), enfatizado com tanto mérito por A. Rosenberg, e que se liga intimamente à consciência da raça. No entanto, fortes tensões existem entre duas ideias reunidas no pensamento da raça, a de descendência da raça pura (Gobineau) e a de “boa raça”, no sentido da raça erguida à mais alta qualificação (H. S. Chamberlain), com todas as formas de travestimento da democracia e do domínio das massas, enquanto inevitáveis proteções de uma herança racial cujo nível médio só pode se degradar à medida do aumento do número. Segundo os critérios estritamente biológicos da própria doutrina racial, ocorre que, em média, o sangue nórdico-fálico, de um lado, e o levantino, de outro, são tão desigualmente divididos, socialmente, quanto o são os resultados de um treinamento social de grande valor dos dons herdados. Nesse sentido, o deslocamento do elemento racial nobre da parte da herança exclusivamente somática para a parte de herança nórdica correspondendo de fato à “consciência heroica” e à *Weltanschauung* [visão de mundo] corolário, esse deslocamento – fortemente enfatizado por Adolf Hitler em Nuremberg⁷⁵ – põe fim tanto a certa desordem política o faz o *pathos* báltico do “caráter” e da “personalidade” em *O Mito do Século XX*, de A. Rosenberg. Poderíamos citar aqui exemplos mostrando que ideias divergentes enquanto tais podem encontrar um reequilíbrio frutífero graças a novas imagens ideais submetidas à prática. Isso exige, no entanto, e antes de tudo, que a quintessência mesma de todas as medidas e de todas as ideias concernentes à “educação nacional-política” deva conscientemente ser relacionada, em termos da mais estreita complementaridade possível, com a ideia da raça. Um nível médio de popularização racialmente satisfatório só pode ser obtido levando em conta a mistura racial existente no seio das camadas raciais alemã, encorajando

⁷⁵ Rothacker remete aqui, em nota, ao *Völkischer Beobachter*, n. 245, sábado, 2 de setembro de 1933.

da maneira mais enérgica possível todas as medidas eugênicas que recorram à formação e ao treinamento do material humano da juventude, que ainda é tanto exteriormente quanto interiormente maleável, e isso no espírito dos melhores componentes raciais dessas massas de herança. É possível encorajar de maneira muito manifesta a taxa de porcentagem herdada de sangue nórdico e fático por meio de um treinamento educativo consciente no espírito nórdico-fático, segundo seus efeitos fenotípicos.⁷⁶

⁷⁶ “Zunächst fällt die Spannung der Rasseidee zur Idee des Staates ins Auge, dessen Rahmen durch eine Normierung des Handelns an einem Gemeinschaftsbewußtsein, das noch die Volks-, Sprach-, Sitte- und Geschichtsgemeinschaft hinausreicht, vollends gesprengt zu werden droht. Das eigentliche Gewicht der übrigen politischen Konsequenzen des Rassegedankens liegt aber vor allem in seinem unzerstörbar aristokratischen Charakter. Daß dieser Zug zunächst mit dem Führergedanken in besonders glücklichem Einklang steht, bedarf kaum näherer Begründung. Und ebenso zu dem von A. Rosenberg besonders verdienstlich betonten und mit dem Rassebewußtsein verknüpften Prinzip der Ehre. In tiefgreifenden Spannungen aber befinden sich beide im Rassegedanken vereinten Ideen reinrassiger Abstammung (Gobineau) wie ‘gute Rasse’ im Sinne der hochqualifizierten Zuchtrasse (H. St. Chamberlain) mit allen Verkleidungsformen der Demokratie und Massenherrschaft, als unvermeidlicher Begünstigungen eines rassischen Erbgutes, dessen Durchschnittsniveau mit der Zunahme der Zahl stetig sinken muß. Nach den streng biologischen Kriterien der Rassenlehre selbst ist eben im Mittel das nordisch-fälische Blut einerseits, das ostische andererseits sozial ebenso ungleich verteilt wie die Ergebnisse sozial wertvoller Züchtungen erblicher Begabungen. In diesem Sinne beseitigt die von Adolf Hitler in Nürnberg stark unterstrichene Verlegung des Edelrassigen aus dem ausschließlich somatischen in die dem nordischen Erbanteil entsprechende ‘heroische Gesinnung’ und Weltanschauung ebenso eine gewisse politische Verlegenheit, wie das baltische Pathos des ‘Charakters’ und der ‘Persönlichkeit’ in A. Rosenbergs ‘Mythus des 20. Jahrhunderts’. Hier wären zugleich Beispiele dafür zu finden, wie divergierende Ideen als solche in praktisch ergriffenen neuen Idealbildern einen fruchtbaren Ausgleich zu finden vermögen. Wobei allerdings vor allem der ganze Inbegriff aller Maßnahmen und Ideen zur ‘Nationalpolitischen Erziehung’ mit Bewußtsein in das denkbar engste Ergänzungsverhältnis zur Rasseidee gebracht werden müssen. Ein rassisch befriedigender Bevölkerungsdurchschnitt ist in dem Rassegemisch einzelner deutscher Stämme erreichbar nur durch die energischste Unterstützung aller eugenischen Maßnahmen durch Formung und Zucht des im äußeren und inneren noch knetbaren jugendlichen Menschenmaterials im Geiste der rassisch besten Bestandteile seiner Erbmassen. Man kann den ererbten Prozentsatz nordischen und fälischen Blutes durch bewußte erzieherische Zucht im nordisch-fälischen Geiste in seiner phänotypischen Auswirkung ganz offensichtlich fördern [...]” (E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 147-48).

Como bem mostrou Cornelia Essner,⁷⁷ os doutrinários da *Rassenkunde* nazista dividiram-se, então, entre o ponto de vista nordicista de Günther, para quem o fim a atingir é o aumento de “sangue nórdico” na população alemã, e o ponto de vista de um Merckenschlager, para quem deve prevalecer a noção de “raça alemã”. Ora, Hitler de certa maneira superou esse debate em seu discurso do final de agosto de 1933, no qual, longe de se situar em um plano estritamente “biológico”, ele utiliza exatamente como Heidegger o vocabulário da autenticidade e da essência, fazendo depender de “sua essência” (*ihrem Wesen*) o pertencimento “autêntico” (*eigentlich*) dos nacional-socialistas a uma raça determinada.⁷⁸ É a esse discurso que Rothacker se refere, assim como a noção racial da honra em Rosenberg, a fim de desenvolver uma concepção aristocrática da raça, que joga nos dois planos distinguidos por Rothacker em sua doutrina: o genótipo, ou transmissão oculta do tipo racial, que pretende encorajar por meio de medidas eugenistas aplicadas ao “material humano” da juventude maleável, e o fenótipo, ou manifestação visível das características raciais (na postura, na marca, no estilo), que pretende favorecer mediante uma “educação nacional-política” apropriada. O fundo de sua proposta associa-se à abjeção do nazismo mais duro: o treinamento e a seleção compreendidos como aliança de um programa eugenista com uma educação política nacional-socialista.

Não temos por objetivo estudar aqui a proposta de Rothacker por si mesma; por isso, citamos apenas uma pequena parte de suas longas elaborações sobre o que ele chama de “redução existencial à raça” e seu acréscimo intitulado “O Terceiro Reich”. O ponto

⁷⁷ Ver Cornelia Essner, “Le Dogme Nordique des Races”, cap. 2, op. cit.

⁷⁸ “Indem der Nationalsozialismus die ihrer Veranlagung nach dieser Weltanschauung gehörenden Menschen erfaßt und in eine organische Gemeinschaft bringt, wird er zur Partei derjenigen, die eigentlich ihrem Wesen nach einer bestimmten Rasse zuzusprechen sind. Nationalsozialismus ist heroische Weltanschauung” (Adolf Hitler, “Aus der großen Rede des Führers am Nürnberger Parteitag 1933”. In: Charlotte Köhn-Behrens, *Was ist Rasse? Gespräche mit den grossten deutschen Forschern der Gegenwart*. München, F. Eher Nachf., 1934, p. 17).

essencial é que Heidegger acolhe de maneira muito favorável esse texto de Rothacker. Esse fato capital jamais foi enfatizado. No entanto, Heidegger lhe escreve do seminário de Filosofia de Friburgo, em 11 de agosto de 1934:

Honradíssimo Senhor Rothacker,

Agradeço profundamente ao senhor por seu amável convite para uma conferência. Ocorre, contudo, que teremos, a partir de 26 de outubro, na Floresta Negra, um campo (*Lager*) para as disciplinas filológicas e aquelas que se relacionam com as ciências da natureza, das quais estou encarregado [...]. Agradeço enormemente o envio de sua *Filosofia da História*. Até onde posso julgar, de momento, o senhor traz um acréscimo fecundo à edificação do todo. A “postura” (*Haltung*) visa a um meio essencial do ser histórico se não for interpretada, falaciosamente, no modo “psicológico”. É uma pena que seu trabalho permaneça demasiado oculto no âmbito do manual. Meu discurso radiofônico “Por que permanecemos como província?” será proximamente reimpresso *privatim*; seu exemplar está reservado desde já. É com interesse que tomo conhecimento das *Novas Pesquisas Alemãs*. Eu já teria dois trabalhos disponíveis [...]. Existe uma possibilidade de inserir esses trabalhos na coleção? Ou o conjunto ainda não está suficientemente avançado?

Heil Hitler!”

Seu Heidegger.⁷⁹

⁷⁹ “Sehr geehrter Herr Rothacker! Für Ihre freundliche Aufforderung zu einem Vortrag danke ich Ihnen sehr. Wir haben jedoch vom 26 Oktober im Schwarzwald ein Lager für die philologischen und naturwissenschaftlichen Fachschaften, dessen Leitung ich übernommen habe. [...] Für die Übersendung Ihrer ‘Geschichtsphilosophie’ danke ich Ihnen vielmals. Soweit ich jetzt sehe, machen Sie für den Aufbau des Ganzen einen fruchtbaren Ansatz. Die ‘Haltung’ trifft eine wesentliche Mitte geschichtlichen Seins, wenn sie nicht ‘psychologisch’ mißdeutet wird. Es ist schade, daß ihre Arbeit zu sehr im Rahmen des Handbuchs versteckt bleibt. Meine Rundfunkrede ‘Warum bleiben wir in der Provinz?’ lasse ich demnächst privatim noch einmal drucken; Sie sind für ein Exemplar bereits vorgemerkt. Mit Interesse höre ich von den ‘Neuen Deutschen Forschungen’. Ich hätte dafür gleich zwei Arbeiten [...]. Besteht eine Möglichkeit, diese Arbeiten in der Sammlung unterzubringen? Oder ist das Ganze noch nicht so weit? Heil Hitler! Ihr Heidegger” (*Dilthey Jahrbuch*, n. 8, 1993, p. 223-24).

O início da carta nos fornece um fato até agora desconhecido, a saber, que longe de ter sido posto de lado após sua demissão do Reitorado, Heidegger continua a dirigir campos nazistas de trabalho e de estudo, no outono de 1934, como tanto apreciara fazer em 1933. Além disso, no que se refere à relação de Heidegger com Rothacker, os termos de sua carta são dos mais explícitos. Ele louva a doutrina da *Haltung* desenvolvida por Rothacker, a qual vimos que só adquire sentido como conceito racial e chega ao ponto de relacioná-la a um “meio essencial do ser histórico”. A reserva sobre a interpretação “psicológica” se explica em parte, sem dúvida, pelo fato de que Rothacker associa Heidegger a Klages, o doutrinário da alma, o que certamente repugna a Heidegger, tendo em vista sua hostilidade em relação a Klages, que partilha com Baeumler. O fato de qualificar de “frutífera” a abordagem de Rothacker “para a edificação do todo” mostra que Heidegger aprova seu estudo, que se conclui com um louvor vibrante ao Terceiro Reich. Ora, vimos que essa conclusão tem por único fim expor a doutrina racial do hitlerismo e do nazismo, apresentando-a como fundamento de uma nova “filosofia da história”, destinada a promover o que Rothacker chama, em termos próximos aos de Heidegger, de “enraizamento da existência na afirmação (*Behauptung*) da via *völkisch* sobre essa terra”.⁸⁰ Enfim, a leitura de Rothacker não o dissuade, de modo algum, mas, pelo contrário, o incita a querer prosseguir em uma colaboração intelectual e editorial com ele.

A aprovação de Heidegger se deve, sem dúvida, ao fato de que Rothacker, como o próprio Hitler em seu discurso do final de agosto de 1933 e como Rosenberg, em *O Mito do Século XX*, não relaciona exclusivamente a raça a considerações “biológicas”, à maneira de um Hans K. Günther, mas ao sangue, ao espírito e ao “treinamento”, exatamente como o próprio Heidegger. É este um ponto capital, pois é preciso compreender, de uma vez por todas, que o fato de insistir sobre a importância do espírito e de exprimir reservas em relação ao “biologismo” não significa em absoluto um distanciamento em

⁸⁰ “die Verwurzelung der Existenz in der Behauptung völkischen Lebens auf dieser Erde” (E. Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 149).

relação à concepção hitlerista da raça, mas, pelo contrário, uma perfeita conformidade com o “espírito” do hitlerismo.

Infelizmente, não dispomos das cartas de Rothacker a Heidegger e ignoramos se este último as conservou. É possível que fossem muito comprometedoras para serem depositadas no arquivo Heidegger de Marbach. Se dispuséssemos da correspondência completa de Heidegger com figuras como Baeumler, Becker e Rothacker, é verossímil que a percepção muito tempo difundida de Heidegger por seus apologistas teria se transformado. De qualquer modo, existe pelo menos uma carta de Heidegger a Rothacker posterior a 1934. Ela nos confirma a estima bastante particular em que o tem Heidegger.

Em 1941, o falecimento do titular da “cátedra do concordato” na Universidade de Friburgo, o pensador católico Honecker, deixa o cargo vacante, e os nazistas decidem, plausivelmente com o aval do próprio Heidegger, suprimir essa cátedra, a fim de transformá-la em cátedra de “psicologia”. Ora, é em Rothacker que pensa Heidegger então e lhe escreve para tentar convencê-lo a trocar Bonn por Friburgo, em 4 de novembro de 1941: “O senhor concordaria em vir? Isto me alegraria muito”.⁸¹ Ele se alegra em ver na vinda de Rothacker um “psicólogo” que seja ao mesmo tempo um “filósofo”. Vimos, no entanto, qual o teor racial é a “filosofia da história” de Rothacker. Isto visivelmente não constitui problema para Heidegger em 1941. Pode até mesmo ser que isto constitua para ele um elemento positivo, se relacionarmos com o que ele mesmo dirá a respeito do “pensamento da raça” nessa época.

Se as relações intelectuais, e logo amigáveis, entre Heidegger e Rothacker são tão importantes para compreender o fundo da doutrina de Heidegger durante os anos 1920 – quando a redação, para a revista recentemente fundada por Rothacker, de uma nota sobre a correspondência Dilthey-Yorck publicada por esse mesmo Rothacker está na origem de *Ser e Tempo* – e os anos 1930 – quando ambos partilham da mesma linha política – não é somente porque a aprovação conferida por Heidegger à sua noção racista da “postura” (*Haltung*)

⁸¹ “Ob Sie wohl kämen? Ich würde mich sehr freuen” (*Dilthey Jahrbuch*, n. 8, p. 225).

nos revela que o autor de *Ser e Tempo* considera com simpatia a doutrina racial do nazismo e do hitlerismo; é também porque podemos ler em seguida seus discursos e seus cursos com outro olhar, detectando aí a presença de um vocabulário, o da “postura”, do “estilo”, da “marca”, etc., que provêm em linha reta da linguagem racial de um Rothacker ou de um Clauß. E os empréstimos não são em sentido único, uma vez que podemos detectar a influência de Heidegger sobre Rothacker, quando este último “ontologiza” seu discurso e se relaciona à existência e ao ser.

Certamente, a confrontação entre os escritos de Heidegger e os de Clauß e de Rothacker durante os anos 1923-1934 deveria ser levada adiante, mas o essencial nos parece estabelecido, a saber, que não será mais possível, doravante, estudar as noções de historicidade e de postura em Heidegger sem evocar as elaborações correspondentes de Rothacker, ou de analisar as noções de “mundo ambiente” e de “ser em comum” em *Ser e Tempo* sem levar em conta as obras de Clauß.

Completeremos agora nossa abordagem em um plano mais diretamente histórico, seguindo, por meio de vários testemunhos e uma série de cartas e relatórios de Heidegger, o fortalecimento de suas posições políticas, a expressão progressiva de seu antissemitismo e a maneira pela qual ele responde, em sua prática universitária, ao “apelo” do nazismo, uma vez que a Universidade é o lugar mesmo em que pretende agir politicamente.

SOBRE A ORIENTAÇÃO POLÍTICA DE HEIDEGGER ANTES DE 1933

A proximidade de Heidegger com o movimento nacional-socialista começa bem cedo. Sabemos que sua esposa Elfride aderiu às fileiras dos movimentos de juventude nacional-socialistas desde o início dos anos 1920 e se mostra suficientemente entusiasta para querer fazer êmulos entre os alunos de seus maridos. Assim, em agosto de 1922, por ocasião da instalação da cremalheira do chalé encastelado nos picos de Todtnauberg, ela tenta atrair para o nacional-socialismo Günther Anders, então jovem aluno de Heidegger, ignorando que ele

era judeu. Anders evoca, igualmente, os preconceitos do próprio Heidegger, “não muito distantes do *Blubo*”,⁸² isto é, do *Blut und Boden*, da doutrina nazista do sangue e do solo. De fato, Heidegger a encampará explicitamente em várias ocasiões, em seus discursos e seus cursos dos anos 1933-1934.

A mentalidade *völkisch* de Heidegger durante os anos 1920 é confirmada por outro aluno, Max Müller. Ao evocar os passeios a pé e com esqui do professor com seus estudantes, Max Müller narra o que Heidegger lhe dizia da “relação com a comunidade do ser-povo (*Volkstum*), com a natureza, mas também com o movimento da juventude (*Jugendbewegung*). Ele se sentia intimamente próximo da palavra mesma *völkisch*”, e dizia-se ligado “ao sangue e ao solo”.⁸³

Aliás, o próprio Hans-Georg Gadamer, que seria o discípulo por excelência de Heidegger, se houver um, situa o que chama de “simpatia evidente” de Martin Heidegger “pelo radicalismo nazista” “bem antes de 1933”.⁸⁴

Igualmente fundamental é o testemunho de outro estudante, Hermann Mörchén, que pertence ao círculo íntimo de Heidegger. Convidado a seu chalé de Todtnauberg em 25 de dezembro de 1931, Mörchén registra em seu diário o que Heidegger lhe confia nessa noite. Ele se diz convencido de que o nacional-socialismo é o único movimento capaz de se opor de maneira eficaz ao perigo comunista: nem o idealismo democrático, nem a proibição de Brüning podem ser levados em conta; as meias-medidas não servem mais para nada, a ditadura se impõe como único meio. Quando se trata de resistir às ameaças que pesam sobre o espírito

⁸² Günther Anders, *Et si je suis Désespéré que Voulez-vous que j'y Fasse?* Entrevista com Mathias Geffrath. Trad. Christophe Davis. Paris, 2001, p. 18-20.

⁸³ “Da kam natürlich das Verhältnis zum Volkstum, zum Natur, aber auch zur Jugendbewegung zum Ausdruck. Das Wort ‘völkisch’ stand ihm sehr nahe. [...] Ein Romantizismus hielt ihn an ‘Blut und Boden’ fest” (“Ein Gespräch mit Max Müller”. In: Gottfried Schramm e Bernd Martin (org.), *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*. Freiburg im Breisgau, 2001, p. 81 e 85).

⁸⁴ “Entretien de Hans-Georg Gadamer avec Philippe Forget et Jacques Le Rider du 18 avril 1981”. In: *Entretiens avec Le Monde*, I, *Philosophies*. Paris, 1984, p. 237.

do Ocidente, não se deve recuar, nem mesmo diante do método Boxheimer.⁸⁵ Heidegger alude precisamente a um caso que marcara 1931: haviam sido encontrados por certo Dr. Best, mais tarde alto funcionário nazista, documentos atestando a existência de um complot nacional-socialista em Boxheimer Hof, em Hesse, com a lista de homens políticos a serem abatidos após a tomada de poder. Aceitar o método Boxheimer, portanto, é preconizar a liquidação física dos oponentes políticos quando a ditadura nacional-socialista se impusesse na Alemanha. Esta é a “solução” política radical defendida por Heidegger desde 1931. Ele adere assim à violência nazista tal como ela já se tornara patente nas ruas, e tal como terá livre curso a partir da tomada de poder, com a detenção e o internamento de todo opositor político. Com o testemunho de Mörchen, não se trata mais apenas da mentalidade de Heidegger, mas de sua posição política efetiva antes de 1933.

A adesão de Heidegger ao nazismo antes da tomada de poder de 30 de janeiro de 1933 é confirmada por sua carta inédita de 16 de dezembro de 1932, endereçada ao teólogo protestante Rudolf Bultmann, o qual ouviu dizer que Martin Heidegger havia se filiado ao Partido Nacional-Socialista e o questiona sobre esse ponto. Heidegger lhe responde qualificando de “rumor de latrina” o boato segundo o qual teria se filiado ao “partido”, mas reconhece ter votado pelo “movimento” nacional-socialista. Sem dúvida, para tentar atrair Bultmann para seu ponto de vista, ele lhe envia, em 20 de dezembro, um panfleto redigido por um membro do *Tatkreis*, esse grupo da direita protestante ultranacionalista e “socialista”, reunido em torno da revista *A Ação (Die Tat)*, e que se associará maciçamente ao nacional-socialismo, após haver preparado, nos espíritos, sua vinda.⁸⁶

⁸⁵ Essa página do diário de Hermann Mörchen foi tornada pública em uma emissão radiofônica de 22 de janeiro de 1989, e esse testemunho relatado por O. Pöggeler em “Praktische Philosophie als Antwort an Heidegger”. In: Bernd Martin (org.), *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 84.

⁸⁶ Ver Theodore Kisiel, “In the Middle of Heidegger’s Three Concepts of the Political”. *Heidegger and Practical Philosophy*, op. cit., p. 143.

A declaração nítida de Heidegger relativa a seu voto em favor do movimento nacional-socialista desde 1932 desmente formalmente a declaração do filho, Hermann Heidegger, segundo o qual, em 1932, teria sido no “pequeno partido desconhecido dos vinhateiros do Württemberg”⁸⁷ que Heidegger teria votado. Hermann Heidegger, no entanto, conhece a correspondência entre seu pai e Rudolf Bultmann, uma vez que o acesso aos manuscritos do arquivo de Heidegger depende somente dele, e que especifica, no mesmo texto, que a edição da correspondência Heidegger-Bultmann está em preparação.⁸⁸ Tem-se o direito, portanto, de perguntar se não há aqui uma vontade de dissimular a verdade histórica.

A correspondência de Heidegger com Elisabeth Blochmann segue no mesmo sentido que nos revela um Heidegger essencialmente preocupado com questões políticas, em 1932, atacando, por exemplo, o partido católico do *Zentrum* por ter “encorajado o liberalismo e o nivelamento geral”.⁸⁹ Assim, em uma carta de 30 de março de 1933, ele revela que sua aquiescência à força do “processo em curso” repousa sobre análises estabelecidas “há muito tempo”.⁹⁰

Esses testemunhos e declarações do próprio Heidegger confirmam de antemão o que se pode ler no jornal nazista *Der Alemanne*, de 3 de maio de 1933:

Sabemos que Martin Heidegger, com sua alta consciência da responsabilidade, sua preocupação pelo destino e pelo futuro do homem alemão, encontrava-se no coração de nosso magnífico movimento, sabemos também que jamais fez mistério de suas convicções alemãs e que há muitos anos defendeu da maneira mais eficaz o partido de Adolf Hitler, em sua dura luta pelo ser e pela potência, que se mostrou

⁸⁷ GA 16, 835.

⁸⁸ GA 16, 839.

⁸⁹ Carta de Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann de 22 de junho de 1932. In: J. W. Storck (org.), *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann: Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar, 1989, p. 52; trad. fr. em Martin Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*, seguido da *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*. Paris, 1996, p. 268.

⁹⁰ Carta de Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann de 30 de março de 1933, op. cit., p. 60; trad. fr., p. 279.

constantemente pronto para o sacrifício pela santa causa da Alemanha e que jamais um nacional-socialista bateu em vão à sua porta.⁹¹

Esse texto é ainda mais importante porque seu autor, um certo H. E., que só assina com suas iniciais, associa termos característicos da linguagem heideggeriana, como “cuidado” (*Sorge*) e o “ser” (*Sein*) a outros que são centrais tanto na terminologia de Heidegger como na linguagem do nazismo, como o “destino” (*Schicksal*), a “potência” (*Macht*) e o “sacrifício” (*Opfer*). Em suma, a adesão pública de Heidegger ao nazismo, em 1933, não é um acontecimento passageiro e de circunstância. Constitui o resultado de uma impregnação e de uma evolução interiores que remontam a muito longe e cuja presença constatamos em seus próprios textos.

A POLÍTICA DE RECRUTAMENTO UNIVERSITÁRIO DE HEIDEGGER E SEU ANTISSEMITISMO

Não pretendemos propor aqui uma síntese de todos os escritos e testemunhos que atestam o antissemitismo de Heidegger. De fato, essa questão estará inevitavelmente presente em muitas ocasiões nos diferentes períodos evocados neste livro. Nós nos limitaremos a evocar quatro cartas ou relatórios dos anos 1929-1934, dos quais alguns são menos conhecidos do que o famoso relatório de Heidegger evocando “o judeu Fraenkel”, relatório que, com razão, havia ferido Jaspers profundamente em 1934. Esses diferentes relatórios de Heidegger, cujo tom e estilo parecem com cartas de denúncia, inscrevem-se em uma política universitária cuja orientação se assina por um fato importante e pouco conhecido, isto é, a escolha, por Heidegger,

⁹¹ “Wir wissen, daß Martin Heidegger in seinem hohen Verantwortungsbewußtsein, in seiner Sorge um das Schicksal und die Zukunft des deutschen Menschen mitten im Herzen unserer herrlichen Bewegung stand, wir wissen auch, daß er aus seiner deutschen Gesinnung niemals ein Hehl machte und daß er seit Jahren die Partei Adolf Hitlers in ihrem schweren Ringen um Sein und Macht aufs wirksamste unterstützte, daß er stets bereit war, für Deutschlands heilige Sache Opfer zu bringen, und daß ein National-sozialist niemals vergebens bei ihm anpochte” (*Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, 3 de maio de 1933, p. 2; citado em G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., p. 23).

das figuras que ele tentou impor quando trocou Marburgo por Friburgo, em 1928. Enquanto Jaspers lhe recomendava o filósofo judeu Eric Franck, Heidegger inicialmente quis nomear para sua sucessão Alfred Baeumler, cuja orientação política cada vez mais nazista já era perceptível em 1928. Depois, ao ver que Baeumler não era aceito, ele conseguiu classificar em primeiro lugar Oskar Becker, que será desclassificado pelo ministério social-democrata, em favor de Franck, e Heidegger, então, tomará Becker como seu assistente em Friburgo.

Já tratamos de Becker. Nós nos limitaremos, portanto, a recordar brevemente quem era Baeumler na virada dos anos 1920-1930. Nascido em 1887, Alfred Baeumler começou a se tornar conhecido por sua longa introdução de 1926 a uma antologia do mitólogo Bachofen. Suas posições políticas se especificam desde 1927, data na qual colabora na revista nacional-revolucionária *Widerstand*, de Niekisch, enquanto se associa de maneira ativa às ligas de estudantes *völkisch* e não oculta seu apoio a Hitler, mesmo que só se junte ao movimento nazista no início dos anos 1930.⁹² Heidegger apreciou bastante seu estudo sobre Bachofen,⁹³ e lhe escreve em 1928 para que lhe envie seu *curriculum vitae* quando cogita fazer dele seu sucessor.⁹⁴ Essa escolha de Baeumler em 1928 confirma para onde se encaminhavam, nessa data, as simpatias políticas de Heidegger. Este último estabelece então laços pessoais com Baeumler, que o convida, em 1932, para pronunciar em Dresden sua conferência sobre “A Essência da Verdade” e efetuar com ele longas caminhadas na floresta. Vimos, ainda, que Alfred Baeumler é o editor principal do *Manual de Filosofia*, que publicará as duas monografias de Rothacker já citadas. Em 1933, Baeumler é nomeado para a Universidade de Berlim para uma cátedra de educação política e assiste pessoalmente aos primeiros autos de fé de livros. Em pouco tempo, será o

⁹² Cf. Tilitzki, *die Deutsche Universitätsphilosophie*, op. cit., p. 191-92.

⁹³ Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 25 de maio de 1932, op. cit., p. 50; trad. fr., p. 265.

⁹⁴ Carta de Heidegger a Baeumler, evocada por este último em Marianne Baeumler, Hubert Brunträger, Hermano Kurze, *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Einer Dokumentation*. Würzburg, 1989, p. 242.

principal colaborador de Rosenberg. Teremos em mais de uma ocasião de evocar os laços intelectuais e políticos que unem Baeumler e Heidegger até meados dos anos 1930.

Na época de sua docência em Marburgo, Heidegger não exhibe abertamente uma posição antissemita. É verdade que sempre necessitou do apoio científico de Husserl e que vários de seus alunos mais brilhantes, como Löwith, são judeus. Contudo, para uma apreciação completa da situação, é preciso levar em conta três coisas. A primeira são os termos nos quais ele fala, desde 1923, não só de Husserl, como também de seu infeliz concorrente, o hegeliano Richard Kroner, do qual ele afirma que precisa ter retirado seu direito de ensinar: “Eu jamais encontrei um estado tão lamentável da espécie humana – agora ele se faz lamentar como uma velha –, o único benefício que se poderia fazer a ele seria retirar-lhe a *venia legendi*”.⁹⁵ Esse desprezo, inaceitável quando se sabe com que coragem Kroner permanecerá na Alemanha até 1938, é de uma virulência que seria dificilmente compreensível se não procedesse, pelo menos em parte, de um ressentimento antissemita. A segunda coisa é a frase de Heidegger relatada por Ludwig Ferdinand Clauß, que já citamos: “o que penso, eu o direi quando for professor ordinário”. Na verdade, e este é o terceiro elemento, o mais arrasador, Heidegger não se revela desde sua posse como professor ordinário, em 1927, pois ainda precisava do apoio de Husserl para lhe suceder em Friburgo; em 1929, após sua nomeação para a Universidade de Friburgo, a realidade de seu antissemitismo será evidenciada em seus relatórios e sua correspondência e se tornará efetivamente explícita com sua adesão pública de 1933 ao NSDAP. Houve primeiro a carta dirigida ao conselheiro Schwoerer, na qual Heidegger ataca o “enjudiamiento crescente” (*wachsende Verjudung*) que, segundo ele, se apoderava da “vida espiritual alemã”, mas também há outras cartas e relatórios conhecidos mais recentemente.

Em 1928, por ocasião das peripécias materiais de sua nomeação em Friburgo, Heidegger tivera ocasião de travar conhecimento

⁹⁵ Martin Heidegger a Karl Jaspers, 14 de julho de 1923, op. cit., p. 41; trad. fr., p. 35.

com Viktor Schwoerer, conselheiro privado do governo e diretor do Bureau das Universidades do Ministério da Instrução Pública do Estado de Bade, suábio como ele, “extremamente amável e como se é com um compatriota”, especifica ele para Jaspers.⁹⁶ No ano seguinte e no mês mesmo em que o NSDAP registrará seus primeiros êxitos eleitorais, desde antes da quebra da bolsa em 24 de outubro – o partido nazista recolhe 7% dos votos, em outubro de 1929, no Estado de Bade. Heidegger, em uma carta a Viktor Schwoerer, datada de 2 de outubro de 1929, exprime sem rodeios, por escrito e pela primeira vez (pelo menos entre os textos hoje conhecidos), a virulência do ressentimento antissemita que o habita, do qual ele faz o principal argumento em favor da atribuição de uma bolsa ao Dr. Eduard Baumgarten:

O que eu só podia indicar indiretamente em meu relatório posso dizê-lo aqui com mais clareza: não se trata de nada menos do que a tomada de consciência urgente do fato de que nos encontramos diante da seguinte alternativa: ou dotamos novamente nossa vida espiritual alemã de forças e de educação autênticas, oriundas do *terroir*, ou a entregamos de vez ao enjudiamento crescente no sentido amplo e restrito do termo. Só reencontraremos o caminho se tivermos condição de ajudar a difundir novas forças, isso sem chicanas e sem discussões infrutíferas.⁹⁷

⁹⁶ “Er war äußerst freundlich und landsmannschaftlich” (Martin Heidegger a Karl Jaspers, 6 de março de 1928, op. cit., p. 90; trad. fr., p. 80).

⁹⁷ “Was ich in meinem Zeugnis nur indirekt andeuten konnte, darf ich hier deutlicher sagen. Es geht um nichts Geringeres als um die unaufschiebbare Besinnung darauf, daß wir vor der Wahl stehen, unserem deutschen Geistesleben wieder echte bodenständige Kräfte und Erzieher zuzuführen oder es der wachsenden Verjudung im weiteren und engeren Sinne endgültig auszuliefern. Wir werden den Weg nur zurückfinden, wenn wir imstande sind, ohne Hetze und unfruchtbare Auseinandersetzung frischen Kräfte zur Entfaltung zu verhelfen” (Martin Heidegger a Viktor Schwoerer, in Ulrich Sieg, “Die Verjudung des Deutschen Geistes”, *Die Zeit*, n. 52, 22 de dezembro de 1989, p. 50). Essa passagem é igualmente citada e comentada, em parte, no notável livro de Hugo Ott, *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte*. Fribourg/Bâle/Vienne, 1994, p. 33, no qual o historiador de Friburgo volta a tratar do antissemitismo de Heidegger. A carta a Schwoerer foi inteiramente traduzida por Nicolas Tertulian em “Histoire de l'Être et Révolution Politique”, *Les Temps Modernes*, n. 523, fevereiro de 1990, p. 124-25. É sua tradução modificada que é citada aqui.

Voltaremos a encontrar muitas vezes, durante os anos seguintes e sob a pluma de Heidegger, essas *bodenständige Kräfte* e essas *frische Kräfte*. Quanto ao uso da palavra *Verjudung*, é o que se pode ter de pior em matéria de antissemitismo. É decalcar exatamente o discurso de Hitler que, na primeira parte de *Mein Kampf*, fala das “universidades enjudeusadas” (*verjudeten Universitäten*).⁹⁸ Certos apologistas franceses de Heidegger, com o intuito de atenuar um pouco o caráter odioso, “traduziram” o termo heideggeriano de *Verjudung* por “judeização”. Isto não é defensável, pois em alemão a palavra *Judaisierung* existe. É, por exemplo, a palavra que um “filósofo” nazista, Hans Heyse, discípulo de Heidegger e diretor da *Kant Gesellschaft*, emprega em 1935 em seu livro *Ideia e Existência*. Heyse fala do “combate espiritual contra a judeização do mundo ocidental”.⁹⁹ O termo “judeização” aparece como o máximo que um universitário nazista pode utilizar, mesmo em 1935, em um livro publicado em uma editora nazista como a Hanseatische Verlagsanstalt, editora igualmente de Carl Schmitt e de Ernst Jünger.

Na carta de Heidegger, a *Verjudung*, no sentido restrito do termo, designa com toda evidência o número relativamente elevado de professores e estudantes judeus nas universidades e nos meios intelectuais alemães nessa época, e pensa-se na exasperação com a qual Heidegger evoca esse estado de coisas em uma carta do inverno de 1932-1933 a Hannah Arendt, na qual responde ao rumor que se difundira de seu “antissemitismo enraivecido” (*enragierter Antisemitismus*).¹⁰⁰ Quanto a seu sentido lato, “enjudiamento crescente” designa tudo o que Heidegger combaterá até o final: o liberalismo, a democracia, a “era do *eu*” e o subjetivismo, e, mais especificamente, as correntes intelectuais e filosóficas que atacará prioritariamente, a começar pelo neokantismo que se desenvolveu na Alemanha, de Hermann Cohen a Ernst Cassirer, Richard Kroner, Richard Höningwald e com universitários mais jovens os quais logo Heidegger tomará por alvo em seus relatórios.

⁹⁸ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 184; trad. fr., *Mon Combat*, Paris, 1980, p. 169.

⁹⁹ “der geistige Kampf gegen die Judaisierung der abendländischen Welt” (Hans Heyse, *Idee und Existenz*. Hamburg, 1935, p. 112).

¹⁰⁰ GA 16, 68.

Nas mesmas semanas, com efeito, é solicitado a Heidegger que se pronuncie sobre a candidatura ao cargo de professor ordinário de Siegfried Marck, na Universidade de Breslau.¹⁰¹ Nascido no mesmo ano de Heidegger, Marck é filho de um jurista e conselheiro de Estado judeu de Breslau. Ele estudou, principalmente, com Rickert, em Friburgo. Professor extraordinário na Universidade de Breslau desde 1924, é membro do SPD. Marck pertence à escola neokantiana de Breslau, fundada pelo filósofo Richard Hönigswald, de origem judia; portanto, trata-se de providenciar a sucessão, pois foi chamado para a Universidade de Munique.

Em seu primeiro relatório sobre Siegfried Marck, com data de 7 de novembro de 1929, Heidegger começa apreciando positivamente sua discussão de *Ser e Tempo*, nas últimas páginas de seu livro mais recente, *A Dialética na Filosofia de Hoje*, publicado no mesmo ano. No entanto, sua avaliação geral é outra:

Assim como diz de maneira explícita o prefácio, o livro se pretende justamente uma “introdução à filosofia do presente”. Semelhantes empreendimentos, que hoje são legião, são mais de natureza literária e editorial, mas não necessidades e tarefas seriamente científicas. Falta a esse livro, assim, do mesmo modo como falta àquele do mesmo gênero (gleichgeartet) do professor Heinemann, de Frankfurt, qualquer substância e profundidade. [...] É necessário que eu insista mais sobre esse livro, pois ele não pertence de maneira alguma à categoria de publicações que podem ser levadas em conta para uma prova de qualificação para um professorado.¹⁰²

¹⁰¹ Ver Norbert Kapferer, *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau 1933-1945*. Münster, 2001, p. 28-30.

¹⁰² “Das Buch soll eben, wie das Vorwort ausdrücklich sagt, eine ‘Einführung in die Philosophie der Gegenwart’ sein. Dergleichen Unternehmen, die jetzt aus dem Boden schießen, sind mehr rein literarischer und verlegerischer Natur – aber keine ernsthaften wissenschaftlichen Notwendigkeiten und Aufgaben. Und so fehlt denn diesem Buch, ebenso wie dem gleichgearteten des Frankfurter Privatdozenten Heinemann, jede Substanz und alles Schwergewicht. [...] Es erübrigt sich, daß ich weiter auf das Buch hier eingehe, weil es überhaupt nicht in die Klasse der Veröffentlichungen gehört, die als Qualifikationbeweis für eine Professur in Frage kommen” (ibidem, p. 29).

O outro filósofo citado, Fritz Heinemann, é igualmente um assistente de origem judaica, e que provém do neokantismo da escola de Cohen e Natorp. Publicou, em 1929, um livro intitulado *Novos Caminhos da Filosofia. Espírito, Vida, Existência na Filosofia de Hoje*.

O que é bastante ambíguo na apreciação tão negativa de Heidegger é a maneira pela qual ele associa Marck e Heinemann, em uma crítica comum de suas obras como sendo desprovidas de toda substância e peso, por meio do adjetivo *gleichgeartet* que se aproxima do substantivo *Gleichartigkeit*, que também será utilizado por autores como Ernst Forsthoff ou Carl Schmitt para se referir ao que pertence à mesma raça. Somos evidentemente mais tentados a pensar nisso na medida em que esse relatório é produzido um mês após a carta ao conselheiro Schwoerer sobre o “enjudiamiento crescente” da vida espiritual alemã. Além disso, o segundo relatório que Heidegger produz sobre outras publicações de Marck, em fevereiro de 1930, é ainda mais violento. Ao evocar uma resenha efetuada por Marck do livro de Karl Mannheim, *Ideologia e Utopia*, ele lhe censura não ter percebido a “ausência de solo” (*Bodenlosigkeit*) da obra. E não é inútil acrescentar que, na mesma época, no texto de sua conferência “A Essência da Verdade”, originalmente pronunciada em Karlsruhe, Heidegger relatava de maneira *völkisch* a “verdade” no solo da *Heimat*.¹⁰³

Para voltar ao relatório de Heidegger, ele conclui nestes termos:

Esse tipo de literatura não deve ser considerado para uma confrontação séria. M. sempre conseguirá falar com habilidade do que é justamente moderno no cotidiano, mas jamais conseguirá encontrar o centro de gravidade que permite intervir por meio de verdadeiras questões nas tarefas da filosofia. Esse tipo de professores de filosofia será nossa ruína.¹⁰⁴

¹⁰³ Ver a especificação do capítulo 6, p. 307-09.

¹⁰⁴ “Solche Literatur kommt für eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht in Frage. M. wird immer geschickt über das gerade Moderne zu reden wissen, er wird aber nie das Schwergewicht aufbringen, mit wirklichen Fragen in die Aufgaben der Philosophie einzugreifen. Diese Art von Philosophiedozenten ist unser Ruin” (ibidem, p. 30).

A dureza do julgamento final e o uso da palavra *Art*, que em alemão designa tanto a raça quanto o gênero, conferem a essas afirmações uma pesada conotação antissemita, o que será confirmado pelo relatório que Heidegger elaborará em 1933 contra Richard Höningwald, o mestre de Siegfried Marck. No entanto, o relatório de fevereiro de 1930 permanece no campo da ambiguidade e do equívoco, pois, após ter atacado Siegfried Marck, ele elogiará dois psicólogos de origem judaica, Kurt Lewin e Adhemar Gelb. Quando se vê a escolha dos termos (*gleichgeartet*, *Art*) e se conhece o juízo contemporâneo de Heidegger sobre a *wachsende Verjudung* e o relatório que logo produzirá sobre o antigo mestre de Marck, isso faz pensar que nos deparamos com uma estratégia de Heidegger que, ao elogiar Lewin e Gelb, deixa na ambiguidade suas formulações contra Marck, uma vez que não se pode, assim, colocá-las sem discussão na conta de seu antissemitismo.¹⁰⁵ Parece incontestável, com efeito, que haja uma parte de cálculo no fato de apoiar Lewin e Gelb contra Marck uma vez que Heidegger sabe bem que Marck é o favorito da Universidade, bem como do Ministério. Aliás, ele será eleito. Dito isso, Heidegger parece realmente apreciar os trabalhos de Gelb. Ele o elogia de maneira sustentada em uma carta a Elisabeth Blochmann, considerando que “é a ele que caberá escrever a nova psicologia, a qual floresce a partir da problemática inteiramente modificada que é a da nova biologia”.¹⁰⁶ Este é um ponto verdadeiramente capital, pois nos revela que Heidegger não é adversário de toda biologia, mas sim – como outros textos o confirmarão – da biologia darwiniana, de origem anglo-saxã, à qual contrapõe a biologia da forma, de origem alemã, particularmente aquela de Uexküll e de Buytendijk. O que significaria, para o presente caso, que o antissemitismo de Heidegger, indiscutível do ponto de vista de sua carta a Schwoerer, visaria aqui, antes de tudo, ao que ele chama de “enjudiamento” em “sentido lato”: contra

¹⁰⁵ Vimos pelo debate de sua carta a Schwoerer que Heidegger evita, antes de 1933, de exprimir explicitamente seu antissemitismo.

¹⁰⁶ Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 25 de maio de 1932, op. cit., p. 50; trad. fr., p. 265.

a extensão do neokantismo, sua *bête noire*, ele tenta barrar o caminho à promoção dos alunos de Hönigswald e fazer prevalecer os defensores de uma psicologia da *Gestalt*.

De qualquer modo, o relatório produzido por Heidegger sobre Richard Hönigswald, em uma carta ao Dr. Einhauser, conselheiro no Ministério da Cultura da Baviera, é inequívoco. A carta é encaminhada em 25 de junho de 1933, depois, portanto, da tomada de poder pelos nacional-socialistas, e Heidegger pode ser mais explícito do que o fora em seus relatórios anteriores a 1933. A carta ao conselheiro Einhauser merece ser citada na íntegra e comentada, pois é um dos documentos em que se vê melhor de que maneira a adesão de Heidegger à doutrina nazista do sangue e do solo se desenvolve na “filosofia”, e como ele concebe a essência do homem:

Muito estimado Senhor Einhauser!

É com prazer que respondo a sua solicitação e emito minha avaliação sobre o que se segue. Hönigswald provém da escola do neokantismo, que defendeu uma filosofia que se situou sob a capa do liberalismo. A essência do homem foi dissolvida, ali, em uma consciência em livre suspensão, e esta, afinal de contas, foi diluída em uma razão mundial lógica e universal. No caminho, sob aparência de um fundamento mais rigorosamente filosófico e científico, acabou se desviando da visão do homem em seu enraizamento histórico e de sua tradição proveniente do povo, do sangue e do solo. Isto foi acompanhado de um recalque deliberado de todo questionamento metafísico, e o homem só valeria, a partir de então, como servidor de uma cultura mundial indiferente e universal. É dessa posição de fundo que emanam os escritos e, visivelmente, também toda a atividade de ensino de Hönigswald. E deve-se acrescentar que é precisamente Hönigswald que se bate pelo pensamento do neokantismo com uma sutileza particularmente perigosa e uma dialética que gira no vazio. O perigo consiste, antes de tudo, no fato de que essa agitação suscita a impressão da maior objetividade e de um saber mais rigoroso, e que já enganou e desviou numerosos jovens. Ainda considero a nomeação desse homem para a Universidade de Munique como um escândalo, que só pode ser explicado pelo fato de que o sistema católico concede sua predileção a semelhantes pessoas,

que são aparentemente indiferentes em relação à visão de mundo, pois não representam riscos em relação a esforços autênticos, e que são, no sentido bem conhecido, “liberais-objetivas”. [...] Heil Hitler!

Seu dedicado Heidegger.¹⁰⁷

Nessa carta, encontra-se um Heidegger denunciando como um perigo o ensinamento de Hönigswald à Universidade de Munique. A oposição primária, enfatizada por Heidegger, entre uma razão ou uma cultura mundializada e o enraizamento do homem na tradição histórica de seu povo e resultante do sangue e do solo deriva da mentalidade *völkisch* e antissemita mais trivial. Isto significa claramente que, para um nazista como Heidegger, Hönigswald, enquanto judeu, não pertence nem ao povo nem ao sangue alemão.

Longe de atenuar o nível da afirmação, as considerações “filosóficas” sobre a essência do homem tornam o conjunto ainda mais

¹⁰⁷ “Freiburg, den 25 Juni 1933. Sehr verehrter Herr Einhauser! Ich entspreche gern Ihrem Wunsche und gebe Ihnen im Folgenden mein Urteil. Hönigswald kommt aus der Schule des Neukantianismus, der eine Philosophie vertreten hat, die dem Liberalismus auf den Leib zugeschnitten ist. Das Wesen des Menschen wurde da aufgelöst in ein freischwebendes Bewußtsein überhaupt und dieses schließlich verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft. Auf diesem Weg wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Boden und Blut. Damit zusammen ging eine bewußte Zurückdrängung jedes metaphysischen Fragens, und der Mensch galt nur noch als Diener einer indifferenten, allgemeinen Weltkultur. Aus dieser Grundeinstellung sind die Schriften und offensichtlich auch die ganze Vorlesungstätigkeit Hönigswalds erwachsen. Es kommt aber hinzu, daß nun gerade Hönigswald die Gedanken des Neukantianismus mit einem besonders gefährlichen Scharfsinn und einer leerlaufenden Dialektik verflacht. Die Gefahr besteht vor allem darin, daß dieses Treiben den Eindruck höchster Sachlichkeit und strenger Wissenschaft erweckt und bereits viele junge Menschen getäuscht und irregeführt hat. Ich muß auch heute noch die Berufung dieses Mannes an die Universität München als einen Skandal bezeichnen, der nur darin seine Erklärung findet, daß das katholische System solche Leute, die scheinbar weltanschaulich indifferent sind, mit Vorliebe bevorzugt, weil sie gegenüber den eigenen Bestrebungen ungefährlich und in der bekannten Weise ‘objektiv-liberal’ sind. [...] Heil Hitler! Ihr sehr ergebener. Heidegger.” A carta de Heidegger foi publicada por Claudia Schorcht, *Philosophie an den bayerischen Universitäten 1933-1945*. Erlangen, 1990, p. 161; republicado em GA 16, 132-33.

pesado. Ao ler esse relatório sobre Hönigswald, vê-se melhor o que era visado por Heidegger quando, tanto na conclusão de suas conferências de Cassel quanto no parágrafo 77 de *Ser e Tempo*, citava a frase do conde Yorck segundo a qual o “homem moderno”, isto é, “o homem desde a Renascença, é bom para ser enterrado”.¹⁰⁸ No relatório em que denuncia Hönigswald, a razão lógica e universal é apresentada como uma ameaça para a essência do homem, e esta é relacionada, pelo contrário, ao sangue e ao solo. Identificar a essência do homem com a sacralização de um povo e de uma raça constitui o questionamento mais radicalmente destrutivo de uma essência do homem enquanto homem. Eis porque, qualquer que seja o nível pelo qual se apreenda essa carta, sua realidade é igualmente odiosa. De outro lado, vê-se nela a confirmação do gosto de Heidegger pela delação, que visa, no caso, a um colega cujo posto ele almeja. Com efeito, o relatório de Heidegger sobre Hönigswald tem consequências, já que este último, a despeito de seu valor e de sua reputação como filósofo, é expulso da Universidade de Munique. Ora, quando Heidegger toma conhecimento de que a cátedra de Munique está vaga, ele acha que é o momento de ser nomeado, pois, em Munique, estará mais perto de Hitler. De fato, em uma carta de 19 de setembro de 1933, ele escreve a Elisabeth Blochmann:

Paralelamente, Munique tem boas perspectivas; uma cátedra de professor ordinário está vaga. Isto teria a vantagem de um grande raio de ação e não estaria tão afastado quanto Friburgo, hoje. A possibilidade de me aproximar de Hitler, etc.¹⁰⁹

Por outro lado, vê-se os resultados da irrupção do nazismo na “filosofia”; a que perversão na concepção do homem é conduzido Heidegger. Estamos, todavia, apenas no limiar do empreendimento

¹⁰⁸ Heidegger, *Les Conférences de Cassel*, op. cit., p. 208-09; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 401.

¹⁰⁹ “Gleichzeitig bohrt München, dort ist ein Ordinariat frei. Es hätte den Vorteil des großen Wirkungskreises und wäre nicht so abgelegen wie es heute Freiburg ist. Die Möglichkeit, an Hitler heranzukommen und dgl” (Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 19 de setembro de 1933, op. cit., p. 74; trad. fr., p. 298).

sistemático que, a partir de 1933, o conduzirá a apresentar um curso de educação política hitlerista como um seminário de filosofia e a identificar, em seu ensino e em seus discursos, a questão fundamental da filosofia com a afirmação de si do povo e da raça alemãs, o que ele chama, em seu curso do semestre de inverno de 1933-1934, de “as possibilidades fundamentais da essência da raça originalmente germânica”.¹¹⁰ Já está na hora de deixar de tomar esse fundamentalismo racial pesado por profundidade filosófica.

¹¹⁰ “die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens” (GA 36/37, 89).

Capítulo 2 | Heidegger, o “perfilamento” e o novo direito dos estudantes

Antes de abordar a realidade do ensino de Heidegger por intermédio das conferências, dos cursos e dos seminários, publicados há pouco ou inéditos, é importante tomar consciência do fato de que sua influência não se propagou unicamente pelo ensino, mas também pela ação, seja ela pública e manifesta, no caso de suas atividades como reitor, seja bastante mais discreta e oculta, como se percebe por meio das alusões de algumas cartas e pela intensidade dos vínculos que há muito estabelecera com as corporações de estudantes nazistas ou com autoridades governamentais nos ministérios de Berlim, Munique e Karlsruhe. Seria preciso uma obra inteira, com certeza, para examinar em profundidade todas as atividades e as relações de Heidegger, com base nos arquivos disponíveis na Alemanha e nas correspondências ainda inéditas. Seria um trabalho de historiador, não de filósofo, e não é, portanto, o propósito deste livro. No entanto, pareceu-nos indispensável propor uma apreciação de conjunto sobre a atividade de Heidegger no âmbito do “perfilamento geral” (*allgemeine Gleichschaltung*) realizado em 1933 a partir da tomada do poder. Estaremos assim suficientemente alertados para não negligenciar, em seguida, o fato de que, quando Heidegger toma posição, em seus textos, sobre noções como trabalho, liberdade, direito, Estado, propaganda ou aniquilação do inimigo, não se trata de concepções intelectuais ou teóricas, mas de prescrições e diretivas destinadas a traduzir-se na ação.

O retrato oficial do reitor Heidegger traz como legenda:

O Professor Dr. Martin Heidegger foi eleito reitor da Universidade de Friburgo em 21 de abril de 1933, no dispositivo geral do “perfilamento” (*Gleichschaltung*).¹

É oficialmente, portanto, que a ascensão de Heidegger ao reitorado se inscreve no âmbito da *Gleichschaltung*. Se não é fácil encontrar em francês um equivalente exato a esse termo, a tradução usual por “perfilamento” (“*mise au pas*”) exprime bem a brutalidade do empreendimento, mas a palavra alemã designa ao mesmo tempo a uniformização, a homogeneidade e o “aprontamento”. A *Gleichschaltung* nazista, com efeito, repousa sobre uma coordenação de conjunto para todo o Reich, amadurecida de longa data, e cuja intenção diretiva – como o mostrará de maneira particularmente nítida sua interpretação por Carl Schmitt² – é sobretudo racial. Trata-se, em primeiro lugar, de afastar os “não arianos” da função pública, e especialmente da Universidade, a fim de assegurar “a homogeneidade racial” (*Gleichartigkeit*) do corpo do Estado, prelúdio à discriminação mais completa que será realizada em 1935, com as leis de Nuremberg. Trata-se, aliás, de generalizar a introdução do princípio do *Führer* no interior das instituições do Reich, entre as quais a Universidade.

Que o reitorado de Heidegger se inscreva nesse dispositivo, isto se manifesta em diversos planos. É indispensável considerar cada um deles, a fim de não edulcorar a realidade e compreender a que ponto a ação política de Heidegger, na *Gleichschaltung*, foi intensa e decisiva. Hugo Ott e Bernd Martin já procederam a úteis esclarecimentos, mas muitos elementos da ação de Heidegger precisam ser ainda mais evidenciados.

¹ “Im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung, wurde Professor Dr. Martin Heidegger am 21. April 1933 zum Rektor der Universität Freiburg im Breisgau gewählt.” A foto com sua legenda foi republicada em *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, op. cit., p. 232. Reproduzimos essa foto oficial na p. 135.

² Ver, adiante, p. 285-89.

A APROVAÇÃO POR HEIDEGGER DA NOVA LEGISLAÇÃO ANTISSEMITA

Heidegger obtém a função de reitor na Universidade de Friburgo após ter sido eleito, em 21 de abril de 1933, por um corpo docente que acaba de passar pela exclusão de todos os seus professores judeus.³ As universidades do Reich, de fato, implementaram a sinistra “lei da reconstituição da função pública” (*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*) de 7 de abril de 1933, chamada ainda de GWB. O “perfilamento” da Universidade começa com essa lei, que destitui do cargo os professores “não arianos”. Nesse contexto nacional, o Estado de Bade, que inclui as universidades de Heidelberg e de Friburgo, acha-se submetido a uma legislação ainda mais feroz, se possível for, com o decreto sobre os judeus de Bade (*badischer Judenerlaß*), promulgado em 6 de abril de 1933 pelo Comissário do Reich para o Estado de Bade, o *Gauleiter* Robert Wagner. Enquanto o GWB isentava, em seu parágrafo 3, os combatentes do *front* da Grande Guerra, o decreto de Bade, de 6 de abril, não admitia qualquer exceção.

Em 14 de abril de 1933, Edmund Husserl, professor emérito da Universidade de Friburgo, tem seu título de professor emérito cancelado e é destituído. O assistente de Heidegger, Werner Brock, é igualmente destituído, por ser meio-judeu. Além disso, em Kiel, onde ensina Direito, Gerhard Husserl, filho do filósofo, antigo combatente de 1914-1918, tem a mesma sorte. Foi principalmente por não admitir esse estado de coisas que o reitor precedente, o professor Möllendorff, demitiu-se após quinze dias. Ao alcançar o reitorado menos de dez dias após a demissão de Husserl, Heidegger aceita essa situação. De fato, não se conhece de sua parte nenhum protesto contra a suspensão do antigo professor e de seu assistente.⁴

³ “de 93 professores, 13 foram suspensos por serem judeus, segundo o decreto A 7642” (Hugo Ott, “Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/1934”. Teil 1, *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins* [“Schau-ins-Land”], n. 102, 1983, p. 132).

⁴ Karl Jaspers, que recomendara Brock a Heidegger para suceder a Oskar Becker na qualidade de assistente, especifica que “esse fato [de que o Doutor Brock era

Nessas condições, as discussões para saber se Heidegger impediu ou não a seu professor Husserl o acesso ao seminário de Filosofia e à biblioteca da universidade não tocam no essencial, pois está estabelecido que, quando Heidegger assume, em 23 de abril, dois dias após haver sido eleito, ele integra de fato uma situação na qual Husserl está excluído da universidade.

Além disso, um ponto bastante ignorado é que, nos dias e nas semanas que se seguirão, os termos nos quais Heidegger e sua esposa se referirão a essa lei mostram que a aprovam inteiramente. Em 29 de abril, dois dias antes da adesão pública de Heidegger à NSDAP, Elfride Heidegger, em seu nome, mas também no de seu esposo,⁵ endereça uma carta solene e compassiva a Malvine Husserl, na qual lista tudo o que os esposos Heidegger devem ao casal Husserl. Isto confere à carta o tom de uma despedida. Sem uma só palavra pelo que Edmund Husserl acaba de passar, Elfride Heidegger se limita a evocar a situação de seus filhos:

No entanto, a tudo isso ainda se acrescenta o profundo reconhecimento pela disposição ao sacrifício de seus filhos e é somente no espírito dessa nova lei (dura, mas de um ponto de vista alemão, razoável) que prestamos homenagem – sem restrição e em um respeito profundo e sincero – àqueles que acorreram a nosso povo alemão na hora de maior necessidade, até mesmo por meio de seus atos.⁶

Assim, vê-se Elfride Heidegger, em uma carta escrita igualmente em nome de seu esposo, qualificar a lei discriminatória destituindo os funcionários “não arianos” de “dura”, certamente, mas “razoável” do

judeu] não era sabido por Heidegger por ocasião de sua contratação”. In: *Martin Heidegger/Karl Jaspers*, op. cit., p. 271; trad. fr. p. 420.

⁵ “zugleich im Namen meines Mannes”. A carta foi publicada por Hugo Ott no posfácio à reedição alemã de *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. 2. ed. Frankfurt-New York, 1992, p. 353-54.

⁶ “Zu all dem kommt aber noch die tiefe Dankbarkeit gegen die Opferbereitschaft Ihrer Söhne, und es ist ja nur im Sinne dieses neuen (harten, vom deutschen Standpunkt vernünftigen) Gesetzes, wenn wir uns bedingungslos und in aufrichtiger Ehrfurcht zu denen bekennen, die sich in der Stunde der höchsten Not auch durch die Tat zu unseren deutschen Volk bekannt haben” (ibidem).

“ponto de vista alemão”. Avaliação sinistra, que prova o antissemitismo profundo do casal Heidegger, e significa claramente que, para eles, os cidadãos judeus alemães suspensos pela lei do Reich hitlerista não podem mais se queixar desse “ponto de vista alemão”, que supostamente justificaria sua exclusão. Quanto a esse “razoável”, ele anuncia até mesmo os termos da tese revisionista de Nolte, que fala do “núcleo racional” do antissemitismo hitlerista. Além disso, Elfride Heidegger tem o cuidado de especificar que, mesmo reconhecendo a “disposição ao sacrifício” dos filhos Husserl alistados no *front* durante a Grande Guerra, ela se conforma à lei do Reich, que isenta, no parágrafo 3, os combatentes feridos no *front*.

Quando Hugo Ott, em 1988, publicou seu livro sobre Heidegger, ele ainda não dispunha do texto integral da carta, somente aquilo que dizia Malvine Husserl em uma carta privada de 2 de maio de 1933, e do que traduzira Frédéric de Towarnicki em 1945-1946, em *Les Temps Modernes*, em um artigo que constitui uma defesa de Heidegger solicitada por este último, no qual Towarnicki não diz nada a respeito dessa passagem. Em 1992, em um posfácio – inédito em francês – à segunda edição de seu livro, Hugo Ott pôde apresentar a primeira edição completa dessa carta, tal como fora copiada por Towarnicki, no inverno de 1945, sobre o texto original conservado por Elfride Heidegger.⁷ O historiador friburguense indica que “o texto entre parênteses é riscado fortemente, sem dúvida pela própria Elfride Heidegger, que, no inverno de 1945, não considerava mais essa passagem como oportuna”.⁸ Quando reedita a carta, oito anos depois, no volume 16 da chamada obra “integral”, Hermann Heidegger suprime o texto entre parêntese, sem propor qualquer nota de rodapé indicativa. É somente nos anexos do livro, onde provavelmente poucos leitores verificarão, que a passagem reaparece, rasurada por um

⁷ A cópia fora comunicada a Hugo Ott por Jean-Michel Palmier, autor do posfácio à edição francesa de sua monografia.

⁸ “Der in Klammern stehende Text ist ziemlich stark durchgestrichen, wohl von Frau Heidegger selbst, die gerade diese Passage im Herbst 1945 nicht mehr für opportun angesehen hat” (Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, op. cit., p. 353).

traço horizontal.⁹ Hermann Heidegger afirma que Elfride Heidegger teria cortado essa passagem não em 1945, mas desde abril de 1933. Uma perícia da carta e das tintas permitiria, talvez, determinar se a passagem foi rasurada em 1933 ou em 1945,¹⁰ porém, mesmo que ela não tivesse conservado esse texto na carta enviada, sabemos hoje que Elfride Heidegger exprimiu com sua mão a aprovação, pelo casal Heidegger, da nova legislação antisemita e que ela nada quis exprimir que não estivesse “no espírito” dessa lei racista.

Encontramos, de resto, uma aprovação explícita, desta vez redigida pelo próprio Heidegger, em uma carta oficial enviada em 12 de julho de 1933 ao conselheiro ministerial Eugen Fehrle, na qual intercede em favor de dois professores judeus de renome internacional, o filólogo Eduard Fraenkel e o químico húngaro Georg von Hevesy, que receberá o Prêmio Nobel em 1943. Eduard Fraenkel será assim mesmo destituído, enquanto Georg von Hevesy, cujo estatuto é diferente, pois não é cidadão do Reich, se beneficiará de um *sursis* de pouca duração. Ora, essa carta não permite colocar em dúvida o antisemitismo de Heidegger. Com efeito, os argumentos invocados dizem respeito unicamente ao inconveniente, para o renome internacional da Universidade alemã nos “círculos não judeus estrangeiros”, da suspensão de cientistas tão famosos. Pouco lhe importa, portanto, o que os “círculos judeus” estrangeiros podem pensar a respeito dessas medidas de exclusão. E hoje sabemos que, em um relatório secreto redigido em 16 de dezembro de 1933 para desacreditar outro professor, Eduard Baumgarten, Heidegger argumentará com base em sua frequência ao “judeu Fraenkel destituído”.¹¹ Esses fatos nos mostram que Heidegger tinha senso de realidade: ele sabia jogar em vários quadros e não era o ingênuo em política em cuja luz ele é retratado no

⁹ GA 16, 787.

¹⁰ A carta propriamente dita foi queimada em 1940, no porto de Anvers, juntamente com outros papéis relativos a Husserl.

¹¹ GA 16, 774. Hermann Heidegger só publica esse relatório no final do volume, para colocar em dúvida a autenticidade do texto, enquanto conhecemos esse texto por meio de duas fontes diferentes, e a referência ao “judeu Fraenkel” figura em ambas as cópias.

pós-guerra, a fim de tentar se desculpar. Além disso, e este é o ponto essencial, ele não deixa de especificar, em sua carta, que ele age: “com a plena consciência da necessidade de aplicação irrevogável da lei sobre a restauração da função pública”.¹²

Heidegger, portanto, aprova explicitamente a nova legislação antissemita e o faz da maneira mais enfática, pois nada o obrigava a insistir, acrescentando os adjetivos “plena” e “irrevogável”.

Acrescentemos que, juridicamente, a lei do Reich prevalecerá sobre o decreto do *Gauleiter* Wagner, de modo que, no início de maio, Brock e Husserl serão provisoriamente reintegrados. No entanto, só se trata de um *sursis*: Brock será definitivamente excluído da função pública no mesmo ano e deverá deixar a Alemanha – sem que o reitor emita o menor protesto –, ao passo que Husserl perderá novamente seu título de professor emérito e também será excluído da universidade, em aplicação das leis de Nuremberg. Quanto a Heidegger, longe de tomar qualquer distância em relação ao *Gauleiter* Wagner, endereça a ele, em 9 de maio de 1933, um caloroso telegrama, que termina com “um *Sieg Heil* testemunhando nossa solidariedade de combate”.¹³ O telegrama foi publicado no mesmo dia no jornal nazista de Friburgo *Der Alemanne*.

O REITOR HEIDEGGER E A INTRODUÇÃO DO PRINCÍPIO DO FÜHRER NA UNIVERSIDADE

Se Heidegger jamais protestou contra um decreto de exceção em vigor unicamente no Estado de Bade, que atingia tanto seu antigo professor como seu assistente, e se ele chegou ao ponto de exprimir, em uma carta oficial, sua aprovação da legislação antissemita promulgada pelo Reich hitlerista, ele se revelará, além disso, um ator decisivo na implementação do princípio do *Führer* (*Führerprinzip*)

¹² “so tue ich das im vollen Bewußtsein von der Notwendigkeit der unabdingbaren Ausführung des Gesetzes zur Wiedereinstellung des Berufsbeamtentums” (GA 16, 140).

¹³ “mit einem kampfverbundenen Sieg Heil” (GA 16, 99).

nas universidades do Estado de Bade, que constitui um dos principais aspectos da *Gleichschaltung*. Esse fato capital nos prova que Heidegger não é somente um nazista que consente, como é o caso no que se refere à legislação racial, mas também um nazista muito ativo, que persegue com sucesso um fim político preciso.

Seja no Discurso do Reitorado, que se abre e se conclui com a evocação da relação *Führung-Gefolgschaft*¹⁴ e rejeita explicitamente a “liberdade acadêmica”¹⁵, seja na *tournee* de conferências, entre o final de junho e o início de julho de 1933, nas universidades de Friburgo, Heidelberg e Kiel –, o ápice é atingido com a conferência de Heidelberg de 30 de junho de 1933, na qual o reitor Heidegger afirma que a Universidade deve ser reintegrada à comunidade do povo e vinculada ao Estado¹⁶ –, Heidegger, em colaboração com Krieck, então reitor de Frankfurt, fez campanha ativa para que a constituição acadêmica ainda em vigor fosse revogada em prol de uma constituição que aplicasse o princípio hitlerista do *Führer*. Com efeito, essa nova constituição universitária será promulgada para o Estado de Bade a partir de 21 de agosto de 1933. Esse Estado se torna então o único de todos os *Länder* do Reich a possuir uma constituição universitária a impor o *Führerprinzip*. Nem a Prússia, nem a Baviera, nem a região do Saxe possuem algo semelhante nessa data. Por meio das ações conjugadas de Heidegger, Krieck e, é claro, do *Gauleiter* Wagner, as universidades do Estado de Bade encontram-se então na frente do “movimento” e constituem um exemplo que será seguido pelo conjunto do Reich.¹⁷

Concretamente, a nova constituição universitária, concebida segundo o *Führerprinzip*, decreta que os decanos das Faculdades não são mais eleitos pelo corpo docente, mas diretamente nomeados pelo reitor-*Führer*. Quanto ao próprio reitor, não são mais os docentes

¹⁴ GA 16, 107 e 116.

¹⁵ GA 16, 113.

¹⁶ GA 16, 761.

¹⁷ Ver Hugo Ott, “Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933-1934. Teil II”. *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins* (“Schau-ins-Land”), n. 103, p. 112.

que o elegem, mas o Ministério que o designa. A Universidade perde então toda a autonomia diante do poder político. A nova constituição universitária do Estado de Bade entra em vigor em 1º de outubro de 1933. O reitor-*Führer* passará a designar os novos decanos, e, a despeito da oposição de seus colegas, Heidegger nomeará decano da Faculdade de Direito o jovem Erik Wolf, fanaticamente ligado à pessoa do reitor e, como veremos por meio de seus escritos, propagandista entusiasta da doutrina racista e eugenista do nazismo. Como escreve em seu diário Josef Sauer, antigo reitor da Universidade de Friburgo, no dia seguinte da promulgação da nova constituição: “Foi obra de Heidegger. ‘*Fim da Universidade!*’”¹⁸

Essa frase de Josef Sauer é profunda. Na data em que é escrita, não pode designar a implementação por Heidegger da nova constituição, que só entrará realmente em vigor em 1º de outubro de 1933, com o início do novo semestre acadêmico, mas sim a própria elaboração dessa constituição. Que papel desempenhou Heidegger nessa elaboração? Seriam necessárias pesquisas ainda mais aprofundadas nos arquivos a fim de avaliá-lo completamente. Mesmo assim, é possível assinalar vários pontos.

Para começar, lembremos a importância do já evocado telegrama de Heidegger ao reitor Wagner: ele prova a solidariedade do reitor de Friburgo com as decisões provenientes do Ministério de Karlsruhe. Essa “comunidade de combate” a que se refere Heidegger em seu telegrama tem por fim a realização da *Gleichschaltung*.

Além disso, a introdução do *Führerprinzip* na Universidade não é apenas, para Heidegger, uma tarefa local e limitada ao Estado de Bade: diz respeito ao conjunto do Reich. Essa dimensão nacional da atividade de Heidegger é provada por muitos fatos e documentos. Ela revela em que escala se situa Heidegger, e a importância dos apoios de que se beneficia não somente em Karlsruhe, como também em Berlim. Primeira confirmação: uma carta enviada pelo reitor Heidegger “ao conjunto das universidades alemãs”, em 3 de julho de

¹⁸ “Das war Heideggers Werk. ‘*Finis universitatum!*’” (Diário de Josef Sauer, 22 de agosto de 1933, citado por H. Ott, *ibidem*).

1933. Demasiado comprometedora, sem dúvida, ela não é retomada por Hermann Heidegger no volume 16 da chamada edição “integral”. Diz respeito à subordinação do Chanceler da Universidade ao poder do Reitor. O segundo artigo da constituição universitária para o Estado de Bade concernente aos direitos do reitor estipula que o reitor-*Führer* tem o direito de nomear, por toda a duração de seu mandato, um chanceler escolhido por ele no corpo docente da Universidade.¹⁹ Mediante esse artigo, o reitor não tem mais nenhuma autoridade universitária acima dele, uma vez que agora o chanceler da universidade depende dele. Esse artigo faz do reitor, portanto, o verdadeiro *Führer* da universidade. Ora, Heidegger antecipa em cerca de dois meses a nova constituição. É a partir de 27 de junho de 1933, por meio de um decreto especial promulgado pelo ministério de Karlsruhe em sua intenção, que Heidegger recebe o direito de nomear o chanceler. Não só ele aplica imediatamente o decreto, nomeando chanceler Julius Wilser, professor de Geologia, como envia, em 3 de julho, uma carta-circular ao conjunto das universidades alemãs, a fim de lhes informar da situação:

A todas as universidades alemãs

O senhor Ministro da Religião, da Educação e da Justiça me conferiu o poder, por decisão de 27 de julho de 1933 e pela duração de meu reitorado, de nomear para me auxiliar um chanceler dentro do corpo de professores da universidade. A determinação do campo das tarefas do chanceler me foi confiada. Entre suas tarefas, cabe ao chanceler assinar “por procuração” pelo reitor; minha responsabilidade na condução dos assuntos da universidade, portanto, permanece inalterada.²⁰

¹⁹ Ver Bernd Martin, “Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933”. In: Gottfried Schramm e Bernd Martin (org.), *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*. Freiburg im Breisgau, 2001, p. 181.

²⁰ “Am sämtliche deutsche Hochschulen. Der Herr Minister des Kultus, des Unterrichts und der Justiz hat mich mit Erlaß vom 27. Juni 1933 ermächtigt, für die Dauer meines Rektorates aus der Dozentenschaft der Universität zu meiner Unterstützung einen Kanzler zu ernennen. Die Bestimmung des Aufgabenbereiches des Kanzlers ist mir überlassen worden. Der Kanzler hat innerhalb seiner Aufgaben

Vê-se com que insistência Heidegger enfatiza o fato de que o chanceler da universidade lhe está agora subordinado, de modo que sua responsabilidade de reitor na *Führung* dos assuntos universitários permanece intacta. E, por meio de sua carta, Heidegger apresenta essa situação como um modelo para toda a Universidade alemã. Desse modo, a primeira introdução parcial do *Führerprinzip* na universidade foi feita desde o final de junho de 1933, por meio desse decreto pessoalmente emitido pelo ministério em favor do reitor Heidegger. A constituição de 21 de agosto, com seu primeiro artigo estipulando que “o reitor é o *Führer* da universidade”, apenas ratifica, nesse ponto, um estado de fato já parcialmente estabelecido em Friburgo.

Outra carta de Heidegger é igualmente reveladora da dimensão nacional de sua ação: em 24 de agosto de 1933, ele transmite a todo o corpo docente da Universidade de Friburgo o texto da nova constituição, acompanhado de uma carta em que ele diz especialmente isto: “Assim é criado o primeiro fundamento para a edificação interna da universidade, conforme a nova tarefa global da educação científica”.²¹

Ora, a nova constituição comporta, no início, um preâmbulo geral no qual é claramente dito que se trata de um primeiro passo em um empreendimento que visa ao conjunto do Reich:

A completa renovação das universidades alemãs só pode ser obtida se a reforma das universidades for empreendida em todo o Reich de maneira unitária e global.²²

Essa frase está bem no espírito de Heidegger. Perguntar-se se ele não foi seu inspirador direto, ou mesmo seu redator, não é portanto uma questão sem fundamento.

‘im Auftrage’ des Rektors zu zeichnen, meine Verantwortlichkeit für die Führung der Rektoratsgeschäfte bleibt hierdurch unberührt” (ibidem, p. 167).

²¹ “Es ist damit die erste Grundlage geschaffen für den inneren Ausbau der Universität entsprechend den neuen Gesamtaufgaben der wissenschaftlichen Erziehung” (ibidem, p. 180).

²² “Die völlige Erneuerung der deutschen Hochschulen kann nur erreicht werden, wenn die Hochschulreform einheitlich und umfassend im ganzen Reiche vorgenommen wird” (ibidem).

AS NOMEAÇÕES DE HEIDEGGER EM BERLIM E EM MUNIQUE E SUA REPUTAÇÃO DE EXTREMISMO POLÍTICO

A dimensão nacional da ação de Heidegger é confirmada pelo fato de que, essa constituição mal acabara de ser promulgada pelo Estado de Bade, ele foi chamado, nos primeiros dias de setembro de 1933, para uma cátedra de ensino nas duas principais universidades, a de Berlim e a de Munique. Foi o Ministro da Educação do Reich em pessoa, Bernhard Rust, quem nomeou Heidegger para Berlim, especificando sua motivação política, em uma carta com data de 7 de setembro dirigida à Faculdade de Filosofia de Berlim, consignada pelo Secretário de Estado Wilhelm Stuckart, que: “a nomeação de Heidegger terá lugar juntamente com a implantação da reforma da universidade, e se tornou necessária por considerações ético-políticas”.²³

As coisas são então bem explícitas, e Heidegger mesmo indica a Elizabeth Blochmann, em uma carta de 5 de setembro de 1933: “recebi ontem uma proposta de nomeação em Berlim – ligada a uma missão política”.²⁴

Para Berlim, Heidegger hesita longamente. Segundo os termos da nova constituição, em 1º de outubro de 1933, ele é oficialmente nomeado (e não eleito) reitor da Universidade de Friburgo, pelo Ministério de Karlsruhe. Somente então ele decide permanecer na cidade e aceitar uma nomeação que consagra a introdução do princípio do *Führer* na universidade e faz dele o primeiro reitor-*Führer* da nova Alemanha. No dia seguinte, ele redige um projeto de comunicado lacônico destinado aos professores dessa universidade, no qual suas intenções são claramente expressas:

Não irei para Berlim, mas é em nossa universidade que tentarei conferir uma realidade autêntica e experiente às possibilidades oferecidas pelo novo regulamento constitucional provisório na região de Bade, a

²³ “Die Berufung Heideggers steht im Zusammenhang mit der Durchführung der Hochschulreform und war aus staatspolitischen Erwägungen heraus erforderlich” (V. Farias, *Heidegger et le Nazisme*, op. cit., p. 226; trad. fr. modificada, p. 178).

²⁴ “Gestern bekam ich einen Ruf nach Berlin – verbunden mit einem politischen Auftrag” (*Martin Heidegger/Elizabeth Blochmann*, op. cit., p. 71; trad. fr., p. 294).

fim de preparar, desse modo, a edificação unitária da futura constituição global do conjunto da universidade alemã. Conforme os desejos das instâncias governamentais de Berlim, continuarei a manter o contato mais estreito com o trabalho que se realiza ali.²⁵

A decisão de permanecer em Friburgo não constitui, portanto, de modo algum, no espírito de Heidegger, um recuo em relação à ação de conjunto que pretende exercer no nível do Reich. O estilo *völkisch* e camponês de sua intervenção radiofônica *Por que Permaneceremos na Província?*,²⁶ publicada em 7 de março de 1934 pelo jornal nazista de Friburgo, *Der Alemanne*, em que Heidegger só fala de sua cabana de Todtnauberg e dos camponeses de sua *Heimat*, mascara a realidade de suas intenções políticas e de sua atividade no nível do Reich. A implementação da nova constituição para a região de Bade representa, a seus olhos, um começo e um modelo para o “perfilamento” (ou *Gleichschaltung*) geral no qual continua a trabalhar. A última frase da carta é perfeitamente explícita: não só Heidegger se beneficia do apoio das instâncias governamentais de Berlim, como continuará a colaborar da maneira mais estreita com elas.

A esse respeito, a correspondência com Elisabeth Blochmann nos fornece algumas informações precisas: a docência em Berlim só teria sido “algo acessório”; o que se esperava dele é que “dirigisse o corpo prussiano de encarregados do ensino”.²⁷ Heidegger, todavia, mantém reserva: ele teme que o trabalho se restrinja à Prússia, ao passo que

²⁵ “Ich werde nicht nach Berlin gehen, sondern an unserer Universität versuchen, die durch die vorläufige neue Verfassungsregelung in Baden gegebenen Möglichkeiten zu einer echten und erprobten Wirklichkeit zu gestalten, und damit den einheitlichen Aufbau der künftigen gesamtdeutschen Hochschulverfassung vorzubereiten. Auf Wunsch der Berliner Regierungsstellen werde ich auch fernerhin engste Fühlung mit der dortigen Arbeit behalten” (Hugo Ott, art. cit., p. 113). Embora seja de importância capital para conhecer o verdadeiro estado de espírito de Martin Heidegger, esse texto não foi publicado por Hermann Heidegger no volume 16 da chamada edição “integral”.

²⁶ *Warum bleiben wir in der Provinz?* (G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., p. 216-18 e GA 13, 9-11).

²⁷ “Ich soll die preußische Dozentenschaft ‘führen’” (Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 19 de setembro de 1933, op. cit., p. 73; trad. fr., p. 298).

pretende operar no conjunto do Reich. Ele prefere expor seu plano – para uma “escola superior” – que, mesmo após sua recusa de ir a Berlim, “*vê se abrir diante dele uma brilhante perspectiva*”.²⁸ Heidegger especifica que esse plano é “confidencial” e não diz mais a respeito. Pode-se pressentir, no entanto, do que se trata. Agora que a *Gleichschaltung* se realiza e que o princípio *Führer* foi introduzido, em grande parte pela ação de Heidegger na universidade, o que falta são “homens capazes”.²⁹ A preocupação de Heidegger, como dos nacional-socialistas encarregados da educação (o ministro Rust, o secretário de Estado Wilhelm Stuckart, etc.), é encontrar e formar os homens capazes de ser os *Führer* das instituições “perfiladas”. O fato de que ele concebe “campos científicos”, que implementará a partir de outubro de 1933, e nos quais são selecionados os mais “aptos”, segundo os critérios nazistas, inscreve-se nesse contexto. O mesmo vale para os cursos de educação política destinados a criar, segundo seus termos, uma nova “nobreza” para o Terceiro Reich, curso que ele ministrará em um seminário para estudantes avançados durante o inverno de 1933-1934.³⁰ Além disso, o plano de Heidegger certamente se inscreve nos projetos das altas escolas políticas, entre os quais se pode mencionar aquele concebido desde abril de 1933 por um próximo de Heidegger e conselheiro do ministro Rust, Joachim Haupt: os institutos de educação nacional política (*Nationalpolitische Erziehungsanstalten*), chamados ainda de “Napolas”. Um ano depois, em agosto de 1934, e a pedido de Wilhelm Stuckart, Heidegger redigirá um projeto de Academia de professores do Reich, cujo texto, desta vez, foi conservado.

As condições da proposta de nomeação de Heidegger para Munique e a maneira pela qual ele responde a ela são igualmente bastante instrutivas. Dessa vez, trata-se de substituir o professor Hönigswald, contra o qual Heidegger produzira um relatório tão virulento. A decisão favorável a Heidegger não provém da Faculdade, mas do ministro

²⁸ Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 16 de outubro de 1933, op. cit., p. 76; trad. fr., p. 302 (grifo de Heidegger).

²⁹ Segundo os termos da carta de Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 30 de agosto de 1933, op. cit., p. 69; trad. fr., p. 292.

³⁰ Ver, adiante, cap. 5.

bávaro da Cultura: Schemm, e da *Deutsche Studentenschaft* de Munique. Essa nomeação levanta uma ponta do véu lançado sobre os laços estabelecidos por Heidegger com os meios nacional-socialistas de Munique, seja no governo da Baviera, seja nas associações de estudantes nazistas. O ministro Schemm, com efeito, apoiou sua decisão “com base em conversações anteriores com Heidegger”.³¹ Quanto à *Deutsche Studentenschaft*, ela tomara a iniciativa. De fato, em uma carta datada de 29 de julho de 1933, antes da demissão de Hönigswald, Karl Gegenbach, em nome da *Deutsche Studentenschaft*, exigira a substituição de Hönigswald por Heidegger, apresentando como argumento que “este se fizera um nome tanto como filósofo quanto como defensor do nacional-socialismo”.³²

Nessa época, Munique ainda é a cidade que Hitler visita com mais frequência, e isso parece um argumento importante aos olhos de Heidegger quando contempla aceitar o posto. Já mencionamos a carta de 19 de setembro de 1933 a Elisabeth Blochmann em que ele evoca “a possibilidade, especialmente, de se aproximar de Hitler” em Munique. Sua primeira resposta a Einhauser se refere igualmente a Hitler:

Ainda não fui nomeado, mas o que sei é que, em detrimento de toda consideração pessoal, devo me decidir pela tarefa por meio de cuja realização servirei da melhor maneira à obra de Adolf Hitler.³³

Servir à obra de Hitler, poder se aproximar mais facilmente, em caso de necessidade, é o que mais motiva Heidegger nessa época. No entanto, se ele se beneficia do apoio das corporações de estudantes

³¹ As discussões determinantes do ministro Schemm com Heidegger são evocadas em uma carta do conselheiro ministerial Müller, de Munique, a seu colega Fehrle, do ministério de Karlsruhe (V. Farias, *Heidegger et le Nazisme*, ed. al., p. 228; trad. fr., p. 180).

³² “[...] dieser sowohl als Philosoph als auch als Vorkämpfer für den Nationalsozialismus einen Namen habe” (Claudia Schorcht, *Philosophie an den bayerischen Universitäten 1933-1945*, op. cit., p. 235).

³³ “Ich bin noch nicht gebunden, nur das weiß ich, daß ich unter Zurückstellung alles Persönlichen mich für die Aufgabe entscheiden muß, durch deren Erfüllung ich dem Werke Adolf Hitlers am besten diene” (citado por C. Schorcht, op. cit., p. 238).

nazistas e das mais altas instâncias de Berlim, como de Munique, ele não encontra o mesmo benefício entre os professores universitários. Assim, em Munique, a comissão que se constituiu para preparar a sucessão do professor Hönigswald considera que Heidegger não conviria a uma universidade do nível de Munique. Com efeito, ela conclui:

A Faculdade não gostaria de negligenciar o fato, também, de que os efeitos pedagógicos de sua filosofia poderiam se revelar menores que os efeitos inspiradores, e que particularmente os jovens estudantes poderiam mais facilmente se deixar embriagar pela língua extática do que se formar pelos conteúdos profundos dificilmente apreensíveis dessa mesma filosofia.³⁴

Além disso, segundo os termos relatados no protocolo da sessão que reuniu os professores ordinários da Faculdade de Filosofia de Munique, em 26 de setembro de 1933, Heidegger “seria, para a Faculdade, politicamente demasiado extremo” e “com semelhantes frases os estudantes não receberiam qualquer filosofia”.³⁵ Deve-se meditar sobre essa avaliação. Vê-se que, nessa época, a reputação de Heidegger na universidade alemã está a tal ponto ligada ao extremismo de seu engajamento político que seus colegas de Munique lhe negaram a capacidade de ensinar Filosofia.

A AÇÃO “CONTRA O ESPÍRITO NÃO ALEMÃO” E O NOVO DIREITO DOS ESTUDANTES

Os apoios de Heidegger permaneceram muito minoritários no corpo docente. Ele só pôde contar, em 1933, entre os “filósofos”, com

³⁴ “Die Fakultät möchte auch das Bedenken nicht unterdrücken, daß die schulende Wirkung seiner Philosophie geringer sein könnte als die inspirierende, und daß besonders junger Studenten sich leichter an der ekstatischen Sprache berauschen als an den tiefen und nicht leicht fassbaren Inhalten derselben bilden würden” (Carta de 27 de setembro de 1933 ao Ministério da Cultura da Baviera, citado por C. Schorcht, op. cit., p. 237).

³⁵ “er ‘sei für die Fakultät politisch zu extrem’ und ‘mit solchen Phrasen könne den Studenten keine Philosophie geboten werden’” (Protokoll über die Sitzung der Ordinarien, 26 de setembro de 1933, citado por C. Schorcht, op. cit, p. 237).

uma pequena coorte de aliados, como Baeumler, Krieck (que se tornará, em 1934, seu mais feroz adversário) ou Heyse. Ele forma, além disso, com outros três reitores ultranazistas,³⁶ um “grupo de choque” que trabalha ativamente para o “perfilamento” da Associação de Professores da Universidade. Esse ponto já foi estudado e não retornaremos mais a ele.³⁷ O que desejamos aprofundar agora é a natureza e o alcance das relações entre Heidegger e as associações de estudantes nazistas. É aí que se descobre, com efeito, uma das faces mais sombrias da atividade de Heidegger.

Vimos que a *Gleichschaltung* nazista e hitlerista obedece principalmente aos dois seguintes objetivos, ao mesmo tempo raciais e políticos: excluir os adversários políticos e os judeus da comunidade do povo identificada com os alemães ditos de fonte e introduzir em todos os domínios o *Führerprinzip*.³⁸ A realização desses dois objetivos ocorre de maneira planejada e coordenada. Já evocamos dois momentos importantes dessa *Gleichschaltung*: a lei de 7 de abril de 1933 para a “reconstituição da função pública” e a lei de 21 de agosto de 1933, que introduziu o *Führerprinzip* nas universidades da região de Bade, e mostramos como Heidegger exprimira sua concordância em relação a uma e participara da atividade da preparação, da legitimação e da implantação da outra. É preciso agora ir além e abordar, nesse contexto, a realidade das relações entre Heidegger e as associações de estudantes nazistas. Com efeito, na Universidade, a *Gleichschaltung* é implementada tanto no plano jurídico, com as duas leis evocadas, como pelas iniciativas coordenadas dos estudantes nazistas. Estes organizam a denúncia e o boicote dos professores “não arianos” ou politicamente suspeitos, obrigam as associações de estudantes judeus a fechar e preparam outras ações antissemitas.

Em 29 de março de 1933, é publicada no *Völkischer Beobachter* uma proclamação de Oskar Stäbel, *Führer* do NSDStB, que,

³⁶ Ernst Krieck, reitor de Frankfurt, Friedrich Neumann, reitor de Göttingen, e Lothar Wolf, reitor de Kiel.

³⁷ Ver, p. ex., H. Ott, op. cit., p. 190; trad. fr., p. 203-04.

³⁸ Trata-se igualmente de neutralizar a independência dos *Länder*, mas isto não concerne diretamente às universidades.

antes mesmo da entrada em vigor das novas leis antisemitas, organiza nesses termos o boicote dos docentes judeus em todas as universidades do Reich:

Levando em conta o enjudiamento quase total das universidades alemãs, o líder federal da Associação de estudantes nacional-socialistas alemães, conjuntamente com o presidente dos estudantes alemães, requereu às autoridades competentes do Reich e dos *Länder*, como primeira condição para a transformação das universidades alemãs, a introdução de um *numerus clausus* para os judeus, assim como o afastamento completo de todos os professores e assistentes judeus nas universidades alemãs.

Além disso, no contexto das medidas de defesa da direção do partido do Reich e em acordo com o comitê central, são tomadas as seguintes medidas:

A datar de 1º de abril de 1933, serão instalados, diante de todas as salas de curso e de seminários dos professores judeus, postos de estudantes com a tarefa de advertir os estudantes alemães contra a frequência desses cursos ou seminários, com a indicação de que, enquanto judeu, o professor implicado é legitimamente boicotado por todos os alemães honestos.

Velarão pela execução dessa medida os líderes estudantis respectivos, conjuntamente com os homens das SA e das SS estudantis e com acordo do comitê de ação do local.³⁹

³⁹ “Im Hinblick auf die fast vollständige Verjudung der deutschen Hochschulen hat der Bundesführer des Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbundes zusammen mit dem Vorsitz der Deutschen Studentenschaft bei den zuständigen Behörden des Reiches und der Länder die Einführung des *numerus clausus* für Juden, wie auch die restlose Entfernung sämtlicher jüdischer Dozenten und Assistenten von den deutschen Hochschulen als die erste Voraussetzung für die Umgestaltung der deutschen Hochschule gefordert. Weiterhin ergeht im Zusammenhang mit den Abwehrmaßnahmen der Reichsparteileitung und im Einverständnis mit dem Zentralkomitee folgende Anordnung: A 1. April 1933 stehen vor den Hörsälen und Seminaren der jüdischen Professoren und Dozenten Posten der Studentenschaft, die die Aufgabe haben, die deutschen Studenten vor dem Besuch solcher Vorlesungen und Seminare zu warnen, mit dem Hinweis, daß der betreffende Dozent als Jude von allen anständigen Deutschen berechtigt boykottiert wird. Für die Durchführung dieser Anordnung sorgen die einzelnen Hochschulgruppenführer zusammen mit den studentischen S.A. – und S.S. – Männer im Einvernehmen mit

A partir de 12 de abril de 1933, um cartaz antissemita redigido em caracteres góticos vermelhos sobre fundo branco é afixado nas universidades do Reich. Intitula-se “Contra o espírito não alemão” (*Wider den undeutschen Geist*). Pouco depois, em 10 de maio de 1933, fogueiras são acesas em todo o Reich, para autos de fé de livros que supostamente representariam, por motivos raciais e políticos, esse espírito não alemão. Em Berlim, Goebbels e Baeumler pronunciam um discurso diante das chamas. De acordo com as cidades, essas fogueiras de livros continuam de maneira mais ou menos intensa ao longo dos meses de maio e junho de 1933.

Ora, existem duas associações de estudantes nazistas, cuja rivalidade se intensificará até a crise de agosto de 1933. A primeira se denomina *Deutsche Studentenschaft* ou DSt, e seu chefe é Gerhardt Krüger; a segunda tem por nome *Nationalsozialistische Deutsche Studentenbund* ou NSDStB, e por *Führer* Oskar Stäbel. Oficialmente, a primeira associação se subordina à segunda, mas, de fato, a *Deutsche Studentenschaft* pretende preservar sua independência. Ela, principalmente, conduzirá a ação “contra o espírito não alemão”. Ora, a DSt, associação “radicalmente antissemita e antimarxista”, tem por *Führer* um estudante de filosofia “amigo e mesmo próximo de Heidegger”,⁴⁰ Gerhardt Krüger, e por “chefe do serviço central de ciências políticas” Georg Plötner, com o qual Heidegger mantém igualmente laços particularmente estreitos.

De fato, existe toda uma correspondência entre Georg Plötner e o reitor Heidegger, que Hermann Heidegger evitou publicar no volume 16 da chamada obra “integral”. Assim que toma posse,

dem örtlichen Aktionskomitee” (*Völkischer Beobachter, Herausgeber Adolf Hitler. Kampfblatt der national-sozialistischen Bewegung Großdeutschlands*, München, 1º/2 de abril de 1933, p. 1; citado por G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., p. 13).

⁴⁰ Segundo os termos empregados por Hugo Ott na versão francesa de sua monografia, p. 195. Nos arquivos não classificados da *Deutsche Studentenschaft* conservados em Würzburg, Hugo Ott encontrara, por ocasião de suas primeiras pesquisas, a prova da amizade que unia Heidegger e Gerhardt Krüger – não confundir com o filósofo e aluno de Heidegger de mesmo nome (entrevista do autor com Hugo Ott).

Heidegger endereça a Georg Plötner, em 24 de abril de 1933, uma carta propondo-lhe organizar jornadas de estudos reunindo os dirigentes da seção ciência da DSt.⁴¹ Plötner, por sua vez, dirige a Heidegger uma série de cartas. Em 23 de maio de 1934, ele lhe escreve a respeito dessas jornadas, que ocorrerão em Berlim nos dias 10 e 11 de julho de 1933, com a participação de três “filósofos”: Alfred Baeumler, Joachim Haupt e Martin Heidegger. No dia seguinte, Plötner lhe comunica, em outra carta, de um artigo do *Deutsche Zeitung* que publicara um documento interno da DSt convidando os estudantes a espionar e boicotar professores que não podiam ser imediatamente demitidos pelo Estado. Em 1º de junho, Plötner lhe escreve novamente para informá-lo dos contatos feitos especialmente com Joachim Haupt e Rudolf Stadelmann, historiador, professor em Friburgo, bem próximo de Heidegger, e sobre o qual voltaremos a falar. Heidegger, por seu lado, dirige a Georg Plötner, ainda, um telegrama, em 3 de junho, e uma carta, em 9 de julho de 1933.

É indiscutível, portanto, que Heidegger coopera ativamente com a *Deutsche Studentenschaft* ao longo de toda a sua ação “contra o espírito não alemão”. Nessas condições, contrariamente ao que ele pretendeu em 1945, não se pode acreditar em sua vontade de proibir as duas principais ações da DSt: a fixação de seu cartaz “Contra o espírito não alemão” e as fogueiras de livros. Ainda era possível, todavia, quando Hindenburg era presidente, tomar publicamente uma posição crítica. Segundo o testemunho de Karl Löwith, três universitários de renome protestaram na Alemanha por ocasião da ação “contra o espírito não alemão”: o reitor de Berlim, Kohlrausch, o psicólogo Koehler e o filósofo e pedagogo Spranger.⁴² Heidegger não o fez. Ao contrário, ele zombou maldosamente de Spranger, em suas cartas a Elisabeth Blochmann.

⁴¹ Ver V. Farias, op. cit., p. 149; trad. fr., p. 197. Victor Farias parece cometer uma confusão, ao fazer de Stäbel o chefe, nessa data, da DSt, quando ele ainda é apenas o *Bundesführer* da NSDStB.

⁴² K. Löwith, op. cit., p. 75; trad. fr., p. 97.

Em suas declarações do pós-guerra, Heidegger variou. Em seu texto de 1945 sobre *O Reitorado*, cujas afirmações foram quase todas desmentidas pelas pesquisas de Hugo Ott, ele afirmou que seu primeiro ato oficial como reitor foi proibir o cartaz; na entrevista concedida a *Der Spiegel*, ao contrário, ele afirmou que a proibição fora obra do reitor von Möllendorf, e que ele mesmo só teria, após sua eleição, confirmado oralmente essa proibição aos representantes dos estudantes nazistas. Heidegger, portanto, se entrincheirou prudentemente por trás de uma afirmação inverificável. Ora, quando se vê em que termos a *Studentenschaft* da Universidade de Friburgo acolhe a eleição de Heidegger, em uma declaração publicada pelo jornal *Der Alemanne* de 24 de abril de 1933 e republicada em 2 de maio no *Freiburger Studentenszeitung*, parece inverossímil que o novo reitor tenha manifestado qualquer oposição em relação aos estudantes nazistas. Lê-se, com efeito:

[...] Os professores da Universidade de Friburgo elegeram reitor, em lugar do Sr. Professor von Möllendorf, o prof. Dr. Heidegger. Essa eleição se desenrolou no contexto do perfilamento generalizado (*allgemeinen Gleichschaltung*). Deve permitir um trabalho em comum de todos os postos dirigentes, em um clima de confiança e de proximidade. [...] Estamos convencidos de que o novo reitor apoiará e promoverá o trabalho dos estudantes, que incorpora organicamente o novo direito dos estudantes na edificação da Universidade. Por sua parte, conforme seu dever, os estudantes prometem ao reitor, como *Führer* da Universidade, segui-lo e colaborar com ele.

O reitor que sai colocou seu cargo à disposição a fim de tornar possível um trabalho em comum mais estreito com os postos dirigentes. Esse sacrifício e sua necessidade são coisas que sabemos saudar.⁴³

A CORPORAÇÃO DOS ESTUDANTES DA UNIVERSIDADE DE FRIBURGO

⁴³ “[...] Die Dozenten der Universität Freiburg wählten anstelle von Herrn Prof. Von Möllendorf zum Rektor unserer Hochschule Prof. Dr. Heidegger. Diese Wahl erfolgte im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung. Sie soll eine möglichst vertrauensvolle und enge Zusammenarbeit aller leitenden Stellen gewährleisten. [...] Wir sind überzeugt, daß der neue Rektor die Arbeit der Studentenschaft, die das neue Studentenrecht organisch in den Aufbau der Universität eingliedert, unterstützt und fördern wird. Die Studentenschaft verspricht dem Rektor als dem *Führer* der Universität ihrerseits gemäß ihrer Aufgabe Gefolgschaft und Mitarbeit.

Outra prova de que as declarações de Heidegger depois da derrota nazista não são dignas de crédito: sobre os autos de fé de livros, ele mentiu de maneira incontestável. Com efeito, os testemunhos de Ernesto Grassi e os de friburguenses recolhidos por Hugo Ott são formais: as fogueiras de livros ocorreram, sim, em Friburgo, assim como no Reich todo.⁴⁴ Além disso, um artigo da época evoca “a grande massa de livros” que “já queimou sobre Exerzierplatz” de Friburgo.⁴⁵ E os estudantes nazistas da Universidade de Friburgo lançaram o seguinte apelo:

A Associação de Estudantes Alemães decidiu colocar em ação, até a completa aniquilação, o combate espiritual contra a decomposição judeo-marxista do povo alemão. O símbolo desse combate será o *auto de fé* público, com data de 10 de maio de 1933, dos escritos judeo-marxistas. Alemães, reúnam-se para esse combate! Declamem publicamente a disposição comum ao combate. [...]

O fogo da aniquilação se tornará então a chama ardente de nosso combate entusiasta pelo espírito alemão, pela moral e pelos costumes alemães.

A corporação dos estudantes da Universidade de Friburgo.

A LIGA DE COMBATE PELA CULTURA ALEMÃ.⁴⁶

Der ausscheidende Rektor hat sein Amt zur Verfügung gestellt, um ein engeres Zusammenwirken der führenden Stellen zu ermöglichen. Dieses Opfer und seine Notwendigkeit wissen wir zu würdigen. [...] Die Studentenschaft der Universität Freiburg i. Breisgau” (*Der Alemanne*, 24 de abril de 1933, p. 5; citado por G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, op. cit., p. 16).

⁴⁴ “O fogo crepitava diante da biblioteca universitária” (Ernesto Grassi, citado por H. Ott, op. cit., p. 182; trad. fr., p. 195).

⁴⁵ “Die *große Masse* der Bücher wurde schon auf dem Exerzierplatz verbrannt” (*Der Alemanne*, 20 de junho de 1933, p. 12, citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 66).

⁴⁶ “Die Studentenschaft der Universität Freiburg erläßt folgenden *Aufruf*: ‘Die deutsche Studentenschaft ist entschlossen, den geistigen Kampf gegen die jüdisch-marxistische Zersetzung des deutschen Volkes bis zur völligen Vernichtung durchzuführen. Als Sinnbild dieses Kampfes gelte *die öffentliche Verbrennung* des jüdisch-marxistischen Schrifttums am 10. Mai 1933. Deutsche, sammelt euch zu diesem Kampf! Bekundet die Kampfgemeinschaft auch öffentlich. [...] Das Feuer der Vernichtung wird uns zugleich zur lodernden Flamme des

Parece que isso não foi suficiente para as juventudes nazistas de Friburgo. Assim, bem após a destruição pelas chamas dos livros taxados de “espírito não alemão”, a Liga de Combate pela Cultura alemã (*Kampfbund für Deutsche Kultur*) anuncia novamente, em 20 de junho de 1933, um “auto de fé simbólico da literatura de mácula e de sujeira” (*symbolischer Verbrennungsakt von Schmutz- und Schundliteratur*):⁴⁷ originalmente previsto para o sábado 17 de junho de 1933 na Praça da Catedral, o auto de fé simbólico é reportado para a quarta-feira 21 de junho, para a festa do Solstício, no estádio da universidade. Finalmente, a festa do Solstício e a fogueira são relatadas no sábado 24 de junho. No estádio da universidade, nessa noite, Rudolf Stadelmann e Martin Heidegger pronunciam um discurso diante das chamas.⁴⁸ Que a chuva tenha ou não impedido de queimar materialmente os livros, as chamas diante das quais discursam Stadelmann, depois Heidegger, têm certamente, para os participantes, o valor de um auto de fé simbólico de livros “não alemães”. Quando o reitor Heidegger exclama: “Chama, anuncie-nos, ilumine-nos, mostre-nos o caminho *do qual não há retorno*”, ele não pode ignorar a significação simbólica dessa fogueira. Não se pode negar, portanto, que Heidegger tenha participado de uma fogueira simbolizando a destruição do chamado espírito “não alemão”.

Voltemos, porém, às circunstâncias que cercam a redação do cartaz “Contra o espírito não alemão” e sua difusão. A *Deutsche Studentenschaft* terminou de redigi-lo desde 8 de abril de 1933, e Alfred Baeumler, o “filósofo” então mais próximo de Heidegger, deu a mão final no texto antes que fosse difundido em todo o Reich a partir de 12 de abril. Nesse momento, Heidegger ainda não é reitor, e se a fixação

begeisterten Ringens um den deutschen Geist, die Deutsche Sitte und den deutschen Brauch. Die Studentenschaft der Universität Freiburg. Der Kampfbund für Deutsche Kultur” (*Breisgauer Zeitung*, 8 de maio de 1933, p. 3; citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 29-30).

⁴⁷ Ibidem, p. 66.

⁴⁸ Os anúncios e os esclarecimentos da Liga de Combate publicados no *Der Alemanne* e no *Freiburger Zeitung* e citados por G. Schneeberger (op. cit., p. 66 e 69) provam definitivamente que a cerimônia de 24 de junho coincide com o relato de auto de fé simbólico previsto para o dia 17, e depois para o 21 de junho.

do cartaz tivesse sido proibida em Friburgo, isto só poderia ter sido feito pelo reitor von Möllendorf, então em posse do cargo, como Heidegger finalmente o confirmará por ocasião de sua entrevista de 1966. Além disso, como mostramos, não é uma carta de proibição do cartaz difundido pela DSt que Heidegger envia no dia seguinte à sua posse, mas, ao contrário, é uma proposta de colaboração reforçada com a DSt, sob a forma de jornadas de estudo em Berlim!

Ao apoiar-nos sobre um fato extremamente perturbador e que não foi suficientemente levado em conta até aqui, podemos ir além. Um dos mais próximos discípulos de Carl Schmitt, Ernst Forsthoff, publicou em 1938 uma segunda edição, ampliada, de um livro intitulado *A História Alemã em Documentos desde 1918*. Sob esse título, de tom anódino, Forsthoff reagrupou, classificou e comentou um conjunto de documentos, extratos de leis e fragmentos de discursos que reconstituem precisamente a progressão do empreendimento nazista e hitlerista até cerca de 1936. Ora, Forsthoff publica na sequência – de modo que se pode lê-los face a face – o cartaz antisemita de abril de 1933 e um longo trecho do discurso de reitorado de Heidegger de maio de 1933, trecho no qual este elogia a *Deutsch Studentenschaft* nazista.

A presença, nesse livro, de um amplo trecho do discurso de reitorado de Heidegger e a maneira pela qual Forsthoff o insere fornecem muitas indicações. Para começar, vê-se a importância oficial que é reconhecida ao discurso de Heidegger em 1938, em uma obra aprovada pela comissão de impressão da NSDAP e apresentada para figurar na “bibliografia nacional-socialista”. É preciso enfatizar, além disso, que os demais discursos citados nesse livro são exclusivamente os discursos ou os textos de Hitler ou dos mais altos dignitários nazistas: Goebbels, Rosenberg, Darré e Streicher. Encontra-se também Mussolini. Nenhum outro universitário além de Heidegger está presente na obra. Esta é, portanto, a prova da importância política excepcional deste último, comparável, no espírito de Forsthoff, à dos mais altos dignitários do nazismo.

Além disso, é importante especificar de maneira mais completa em que sequência de documentos aparece o discurso de Heidegger.

Na seção *Kulturpolitik*, encontra-se sucessivamente, a respeito da “política universitária” (*Hochschulpolitik*), dois discursos do representante da *Deutsche Studentenschaft*, Gerhardt Krüger, a lei de 22 de abril de 1932 sobre a formação de associações de estudantes, o discurso de Goebbels pronunciado por ocasião do auto de fé dos “escritos não alemães” de 10 de maio de 1933, o cartaz da corporação de estudantes alemães “Contra o espírito não alemão”, trecho do discurso de reitorado de Martin Heidegger e, enfim, um trecho do discurso pronunciado pelo Ministro da Agricultura do Terceiro Reich, Walter Darré, em 1936, em Heidelberg. Heidegger, por conseguinte, figura em bom lugar... Além disso, volta-se a encontrar o nome de Gerhardt Krüger, que, desde 1932, interviera em nome da *Deutsche Studentenschaft* para exigir a introdução do *Führerprinzip* e a aplicação contra os judeus de um *numerus clausus* na Universidade. Vemos por meio desses documentos que a *Gleichschaltung* já é preparada desde 1932 para a Universidade, e sua implementação, orquestrada em todo o Reich, é feita de acordo com uma progressão em que o discurso de Heidegger exerce um papel determinante na validação acadêmica e “espiritual” da ação da *Studentenschaft* nazista.

É necessário, agora, evocar, apesar de sua abjeção, o conteúdo do cartaz reeditado por Forsthoff face a face do discurso de Heidegger. O cartaz da *Deutsche Studentenschaft* é constituído das doze teses seguintes:

Contra o espírito não alemão:

1. A linguagem e a escrita estão enraizadas no povo.
O povo alemão carrega a *responsabilidade* de que sua língua e sua escrita são a expressão pura e não falsificada de seu ser-povo (*Volkstum*).
2. Hoje, a contradição entre escrita e o ser-povo alemão se tornou flagrante. Essa situação é uma vergonha!
3. É de *você* que depende a pureza da língua e da escrita. Seu povo lhe confiou a língua para que a conserve fielmente.
4. Nosso mais perigoso antagonista é o judeu, e aquele que lhe serve.
5. O judeu só pode pensar de maneira judia. Se ele escreve em alemão, é porque ele mente. O alemão que escreve em alemão, mas que pensa

como judeu, é um traidor. Além disso, o estudante que fala e escreve de maneira não alemã é irrefletido e se torna *infel* à sua tarefa.

6. *Pretendemos extirpar a mentira, queremos estigmatizar a traição; para o estudante, não queremos lugares de ausência de pensamento, mas de treinamento (Zucht) e de educação política.*

7. Pretendemos proscrever o judeu enquanto estrangeiro e desejamos levar a sério o ser-povo. Eis porque *exigimos* a censura: que as obras judias sejam publicadas em língua hebraica.

Se elas aparecem em alemão, devem trazer a menção “tradução”.

A intervenção mais firme contra o mau uso da escrita alemã.

A escrita alemã está agora à disposição do alemão. O espírito não alemão será eliminado das bibliotecas públicas.

8. *Exigimos* do estudante alemão que ele tenha a vontade e a capacidade de conhecer e de decidir de maneira autônoma.

9. *Exigimos* do estudante alemão que ele tenha a vontade e a capacidade de manter pura a língua alemã.

10. *Exigimos* do estudante alemão que ele tenha a vontade e a capacidade de superar o intelectualismo judeu e os sinais corolários de decadência liberal na vida espiritual alemã.

11. *Exigimos a seleção dos estudantes e dos professores em função de sua certeza de pensar segundo o espírito alemão.*

12. *Exigimos que a universidade alemã seja o refúgio do ser-povo alemão e a arena nutrida pela força do espírito alemão.*

A CORPORAÇÃO DOS ESTUDANTES ALEMÃES.⁴⁹

⁴⁹ “Wider den undeutschen Geist. Sprache und Schrifttum wurzeln im Volke. Das deutsche Volk trägt die *Verantwortung* dafür, daß seine Sprache und sein Schrifttum reiner und unverfälschter Ausdruck seines Volkstums sid. 2. Es klappt heute ein Widerspruch zwischen Schrifttum und deutschen Volkstum. Dieser Zustand ist eine Schmach! 3. Reinheit von Sprache und Schrifttum liegt an *Dir*! Dein Volk hat Dir die Sprache zur treuen Bewahrung übergeben. 4. Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude und der, der ihm hörig ist. 5. Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er Deutsch, dann lügt er. Der Deutsche, der Deutsch schreibt, aber jüdisch denkt, ist ein Verräter. Der Student, der undeutsch spricht und schreibt, ist außerdem gedankenlos und wird seiner Aufgabe *untreu*. 6. *Wir wollen die Lüge ausmerzen, wir wollen den Verrat brandmarken, wir wollen für den Studenten nicht Stätten der Gedankenlosigkeit, sondern der Zucht und der politischen Erziehung.* 7. Wir wollen den Juden als Fremdling achten, und wir wollen das Volkstum ernst

A virulência do antissemitismo do texto não possui equivalente na época dos escritos dos docentes nazistas. Somente após 1935 encontrar-se-ão proposições similares em certos universitários nazistas e ver-se-á Carl Schmitt, por exemplo, no colóquio que organizará em 1936 sobre a *Ciência do Direito em sua Luta contra o Espírito Judeu*, preconizar as mesmas medidas que aquelas enunciadas desde 1933 nas teses 5 e 7 do cartaz.

Que Forsthoff publique face a face as teses da corporação de estudantes alemães e um amplo fragmento do discurso de reitorado de Heidegger leva o leitor a se perguntar se existe um vínculo entre os dois textos, e qual. É um fato que, em seu discurso, Heidegger pronuncia um elogio consistente da *Deutsche Studentenschaft*, que evoca em três ocasiões. Eis, com efeito, como se exprime, no primeiro parágrafo da passagem reeditada por Forsthoff:

O conceito de liberdade dos estudantes alemães (*deutschen Studenten*) é agora reconduzido à sua verdade. A partir dele se desenvolve, para o futuro, o vínculo e o serviço da corporação dos estudantes alemães (*Deutsche Studentenschaft*).⁵⁰

Ainda assim, Forsthoff só fornece a segunda metade do parágrafo: no texto completo, Heidegger acentua ainda mais nitidamente a *Deutsche Studentenschaft*. Com efeito, ele escreve:

nehmen. Wir *fordern* deshalb von der Zensur: Jüdische Werke erscheinen in hebräischer Sprache. Erscheinen sie in Deutsch, sind sie als Übersetzung zu kennzeichnen. Schärfstes Einschreiten gegen den Mißbrauch der deutschen Schrift. Deutsche Schrift steht nun den Deutschen zur Verfügung. Der undeutsche Geist wird aus öffentlichen Büchereien ausgemerzt. 8. Wir *fordern* vom deutschen Studenten Wille und Fähigkeit zur selbstständigen Erkenntnis und Entscheidung. 9. Wir *fordern* vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Reinerhaltung der deutschen Sprache. 10. Wir *fordern* vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Überwindung des jüdischen Intellektualismus und der damit verbundenen liberalen Verfallserscheinungen im deutschen Geistesleben. 11. Wir *fordern die Auslese von Studenten und Professoren nach der Sicherheit des Denkens im deutschen Geiste*. 12. Wir *fordern die deutsche Hochschule als Hort des deutschen Volkstums und als Kampfstätte aus der Kraft des deutschen Geistes. Die Deutsche Studentenschaft.*”

⁵⁰ GA 16, 113.

Da resolução da corporação de estudantes alemães (*Deutsche Studentenschaft*) de apoiar o destino alemão em sua mais extrema dificuldade provém de uma vontade da essência da universidade. Essa vontade é uma verdadeira vontade na medida em que, graças ao novo direito dos estudantes, a corporação de estudantes alemães (*die Deutsche Studentenschaft*) se situa ela mesma sob a lei de sua essência e delimita, por aí, a primeira a fazê-lo, essa essência.⁵¹

Essa declaração de Heidegger contém uma referência concreta e precisa que não reteve suficientemente a atenção dos comentadores. Com efeito, a referência elogiosa ao “novo direito dos estudantes”, que permitiu à *Deutsche Studentenschaft* delimitar sua essência, remete precisamente a uma das medidas jurídicas mais odiosas da *Gleichschaltung* geral, a saber, a lei “contra o excedente de efetivos nas escolas e nas universidades alemãs” de 25 de abril de 1933.⁵² Sob esse eufemismo administrativo, o “novo direito dos estudantes” instaura, na realidade, um *numerus clausus* draconiano, limitando a 1,5% o número de estudantes judeus doravante admitidos na Universidade. Na Universidade de Friburgo, o novo reitor Heidegger previu fazer entrar em vigor esse “novo direito dos estudantes” em 1º de maio de 1933, ao mesmo tempo que as festividades de entronização do reitor e sua entrada oficial no NSDAP. Com efeito, lê-se no jornal nazista de Friburgo *Der Alemanne*, que:

O reitorado acadêmico da Universidade de Friburgo informa: A proclamação solene, prevista nas universidades prussianas na data de 1º de maio, do novo direito dos estudantes, será em nossa universidade, na qual a mudança de reitor coincide com o início do semestre de verão, dignamente integrada às festividades da transmissão do reitorado.⁵³

⁵¹ GA 16, 112-13.

⁵² “Gesetz gegen die Überfüllung der deutschen Schulen und Hochschulen”: o § 4 da lei consiste em uma *numerus clausus* antissemita que se apoia sobre a lei de 7 de abril sobre “a reconstituição da função pública”. A outra lei-chave à qual remete o “novo direito dos estudantes” é a “Gesetz über die Bildung von Studentenschaften an den wissenschaftlichen Hochschulen” de 22 de abril de 1933, que reserva o acesso das associações de estudantes a essas duas ditas “de fonte alemã” (*deutscher Abstammung*).

⁵³ “Das Akademische Rektorat der Universität Freiburg i. Br. gibt bekannt: Die an den preußischen Hochschulen auf den 1. Mai angesetzte feierliche Verkündigung

Além disso, somente a Corporação dos Estudantes Alemães – inteiramente controlada pelos nazistas, e cujos dirigentes são obrigatoriamente membros do NSDAP – é reconhecida no novo direito como representativa dos estudantes. Em virtude disso, a associação de estudantes judeus “neo-Friburgia” foi forçada a se *dissolver*.⁵⁴ Vê-se, portanto, que Martin Heidegger aprova abertamente essa lei antissemita, e sua referência ao “novo direito dos estudantes” indica de maneira indiscutível em que sentido racista e antissemita ele entende a expressão “delimitar sua essência”.

É preciso acrescentar, além disso, que uma vez mais o Estado de Bade deu provas de um zelo particular. Com efeito, tem-se notícia, em 12 de junho, de que:

O Ministério do Estado de Bade acaba de tomar uma disposição legal concernente aos estudantes, que estipula, em seu parágrafo 1º que, por ocasião da matrícula, os estudantes deverão efetuar uma declaração de honra atestando que seus pais e avós são de descendência alemã.⁵⁵

Se examinarmos agora o conteúdo do cartaz da *Deutsche Studentenschaft*, o antissemitismo radical que ali se exprime só tem equivalente inteiramente explícito, em Heidegger, em textos que ele evita tornar públicos, como sua carta de 1929 ao Conselheiro Schwoerer. No entanto, o programa de luta pela “vida espiritual alemã” e contra o “enjudiamento” que definiu sua carta anuncia exatamente o que a *Deutsche Studentenschaft* implementa em sua ação “contra o espírito não alemão”. Além disso, as referências consistentes

des neuen Studentenrechtes wird an unserer Universität, bei der der Rektoratswechsel in den Beginn des Sommersemester fällt, in angemessener Weise in die *Feier der Rektoratsübergabe eingefügt*” (*Der Alemanne. Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, 30 de abril-1º de maio de 1933, p. 9).

⁵⁴ “Die jüdische Verbindung ‘Neo-Friburgia’ teilt in einem Schreiben an die Studenten mit, daß sie sich *aufgelöst* hat” (*Der Alemanne*, 27 de abril de 1933, p. 6; citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 16).

⁵⁵ “Das badische Staatsministerium hat soeben eine Studentenrechtverordnung erlassen, die in § 1 bestimmt, daß die Studenten bei der Immatrikulation eine ehrenwörtliche Erklärung darüber abzugeben haben, ob ihre Eltern und Großeltern deutscher Abstammung sin” (*Breisgauer Zeitung*, 12 de junho de 1933, p. 3; citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 60).

das doze teses à linguagem (*Sprache*) e ao *Volkstum* coincidem com as posições de Heidegger. Assim, em seu discurso de reitorado, ele fala do “homem ocidental” que, “a partir de um ser-povo (*Volks-tum*)” e pela “força de sua língua (*Sprache*)” se ergue pela primeira vez contra o ente em sua totalidade.⁵⁶ E, em outros textos do mesmo período, teremos ocasião de reencontrar a importância da referência ao *Volkstum* em Heidegger, do qual, em seu discurso de 6 de maio de 1933 para a matrícula dos estudantes, ele chegará à tornar a “raiz do espírito”.⁵⁷ É indiscutível, portanto, e este é um ponto capital, que o racismo de suas doze teses não se expressa de maneira “biológica”, mas, ao contrário, é relacionado de maneira exclusiva ao “povo”, à “língua” e ao “espírito”, e isto exatamente como em Heidegger. Quanto à chamada escrita “alemã” – ou seja, os caracteres góticos –, não é inútil recordar, a esse respeito, que Heidegger escolheu deliberadamente publicar seu discurso com um editor de Breslau, que o imprimiu em caracteres góticos, quando a coleção na qual seu discurso deveria ter aparecido continua, sob o Terceiro Reich, a ser publicada em caracteres latinos.⁵⁸

Precisamos assinalar, além disso, que Ernst Forsthoff ainda publicou, em 1943, uma terceira edição ampliada de seu livro, agora intitulado: *História Alemã de 1918 a 1938 em Documentos*. Ele chega, portanto, até o último ano antes da Segunda Guerra Mundial. O discurso de reitorado é da mesma forma citado na sequência das doze teses antissemitas, mas Forsthoff acrescenta, um pouco adiante, um discurso pronunciado por Alfred Rosenberg, em 16 de fevereiro de 1938, e intitulado “Nacional-socialismo e Educação”. Heidegger continua bem acompanhado. Será preciso acrescentar

⁵⁶ “Darin steht der abendländische Mensch aus einem Volkstum und kraft seiner Sprache erstmals auf gegen das *Seiende im Ganzen*” (GA 16, 108-109).

⁵⁷ GA 16, 97.

⁵⁸ O discurso de Heidegger deveria aparecer na série dos *Freiburger Universitätsreden*, Fr. Wagnersche Universitätsbuchhandlung, como Caderno 11. Em vez disso, Heidegger decidiu publicar seu discurso com o editor Wilhelm Gottlieb Korn, de Breslau, que reeditou, no mesmo ano, todo um conjunto de livros de Moeller van den Bruck, o autor do *Terceiro Reich*.

que ele mesmo e seus apologistas sempre silenciaram, após 1945, sobre essas duas reedições parciais de seu discurso sobre *A Autoafirmação da Universidade Alemã...*

Ainda subsistem muitos aspectos desconhecidos na real atividade de Heidegger. Sabemos que ele se beneficiou de um semestre sabático durante o inverno de 1932-1933, de modo que não ministrou nenhum curso entre julho de 1932 e o início de maio de 1933. Durante esse longo período, como faz questão de precisar para Elisabeth Blochmann, ele não escreveu livro algum, mas se vê tomado, durante várias semanas, por “importantes atividades universitárias, entre outras”.⁵⁹ Parece provável que tenha cultivado, de maneira discreta, seus laços com a *Deutsche Studentenschaft* e seus dirigentes, Gerhardt Krüger e Georg Plötner. Os “filósofos” nazistas mais engajados, de fato, participavam da ação “contra o espírito não alemão”. Desse modo, vimos que Alfred Baeumler dera os últimos retoques no texto do cartaz e assumiu a ponta do cortejo de seus estudantes em uniforme da SA, a fim de se dirigir, após seu curso, em 10 de maio de 1933, ao auto de fé de livros em Berlim, onde pronunciou um discurso. E essa participação notória de Baeumler na ação antissemita dos estudantes nazistas não levou Heidegger, de modo algum, a relaxar os estreitos laços que se mantiveram entre os dois homens durante os meses seguintes. Quanto a Erick Rothacker, ele foi por um período chefe do Serviço de Educação do Povo (*Leiter der Abteilung Volksbildung*) no Ministério da Propaganda e “homem de ligação entre Goebbels e a ação estudantil contra o espírito não alemão”.⁶⁰ Quanto a Heidegger, seus vínculos pessoais com Gerhardt Krüger, sua correspondência com Georg Plötner e a iniciativa que ele tomou de organizar as Jornadas de Berlim mostram suficientemente que, longe de manifestar a mínima reserva, ele cooperava ativamente com os autores da campanha antissemita. Sabe-se mesmo que ele direcionou seu discurso de reitorado aos quatro principais chefes da *Deutsche*

⁵⁹ Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 22 de dezembro de 1932, op. cit., p. 56; trad. fr., p. 273.

⁶⁰ N. Kapferer, *Die Nazifizierung...*, op. cit., p. 130.

Studentenschaft: Gerhardt Krüger, Georg Plötner, Andreas Feikert e Hanskarl Leistritz, o qual proclamara as “sentenças de fogo” por ocasião do auto de fé de livros em Berlim.⁶¹

Em suma, dados os laços de afinidade política e de amizade pessoal entre Heidegger e Baeumler, de um lado, e Heidegger e os representantes da corporação dos estudantes nazistas, de outro, pode-se afirmar que ele mantém vínculos de solidariedade mais estreitos com os principais atores da campanha antisemita e que seu discurso de reitorado, com suas tomadas de posição explícitas e sustentadas em favor da *Deutsche Studentenschaft*, e seu elogio do novo direito do estudante, exprime não só o sustentáculo acadêmico público e oficial do reitor Heidegger ao movimento radicalmente antisemita da corporação de estudantes nazistas, como a vontade de aparecer como aquele que lhe imprime sua “direção espiritual”.

⁶¹ Ver H. Ott, op. cit., p. 182; trad. fr. p. 195-97. Ott mostra que Heidegger não podia ignorar o papel desempenhado por Leistritz no auto de fé berlinense, um “fato que figurava na época em todos os jornais”. Além disso, como mostraremos, Heidegger assinara o jornal do Partido, ou seja, ele recebia todas as manhãs, em casa, o *Völkischer Beobachter*.



Retrato oficial do reitor Martin Heidegger em 1933.

Capítulo 3 | Os campos de trabalho, a saúde do povo e a raça dura nas conferências e nos discursos dos anos 1933-1934

Os discursos, as conferências e as proclamações de Martin Heidegger pronunciados em 1933 e 1934 foram reeditados – ou, em certos casos, publicadas pela primeira vez – no volume 16 da chamada obra “integral”. Constituem no total mais de cem páginas impressas de uma prosa ultranazista. A leitura desses textos nos revela que nem a demissão do reitorado, no final de abril de 1934, nem a noite sangrenta de 30 de junho de 1934 constituíram uma ruptura na trajetória política de Heidegger, prova que a demissão do reitorado não constituía, em nada, um ato de desaprovação em relação ao poder hitlerista. É necessário começar por evocar esses textos para penetrar nesse período negro e distinguir os primeiros contornos da doutrina que Heidegger, então, faz sua. Parece, com efeito, que tanto nesses atos como nessas palavras, Heidegger está nos antípodas da ponderação e da clarividência que se tem o direito de esperar de um “pensador”. Nós o vimos expressar seu acordo em relação à nova legislação antisemita, colaborar com os autores da ação “contra o espírito não alemão” e fazer intensamente campanha pela transformação nazista da constituição universitária e pela introdução do princípio do *Führer* na Universidade. Descobrimos, em seus discursos e suas conferências, um Heidegger que não hesita em propor uma apologia entusiástica dos novos “campos científicos”, exaltar a raça dura prestes ao combate, fazer sua a noção racial de saúde do povo e reforçar a perversão nazista dos conceitos de trabalho, saber e liberdade. É preciso enfatizar, igualmente, o fascínio pessoal de Heidegger pela figura de Hitler,

que se verá expresso em seus cursos, pelo menos até 1936, em um grau de intensidade que, com exceção talvez de Alfred Baeumler, não possui equivalente entre os demais “filósofos” do nazismo.

O DISCURSO DO REITORADO DE 27 DE MAIO DE 1933

No dia seguinte de sua adesão pública ao NSDAP, Heidegger escreve a seu irmão, Fritz, uma carta entusiástica, para lhe recomendar aderir, como ele, sem reserva, ao “movimento”:

Você deve considerar a totalidade do movimento não a partir de baixo, mas a partir do *Führer* e de seus grandes objetivos. [...] doravante não se deve mais pensar em si, mas somente na totalidade e no destino do povo alemão.¹

Dois dias depois, em 6 de maio de 1933, o novo reitor pronuncia seu primeiro discurso público por ocasião da matrícula dos estudantes (estamos nos primeiros dias do semestre de verão de 1933). O início do discurso é quase idêntico àquele pronunciado na mesma semana e intitulado *A Questão Fundamental da Filosofia*. Ele começa nestes termos: “O povo alemão, em sua totalidade, viu-se sob uma grande direção (*Führung*). Sob essa *Führung*, o povo vindo a si mesmo se cria seu Estado.”² Como, um pouco depois, em seu discurso do reitorado, Heidegger toma como alvo a liberdade universitária e redefine, à sua maneira, o conceito de liberdade: “A liberdade não significa ser livre *em relação à...* obrigação, à ordem e à lei. A liberdade significa ser livre *para...* a resolução tendo em vista o engajamento espiritual e comum para o destino alemão.”³ Um dos principais existenciais de *Ser e Tempo*, a resolução (*Entschlossenheit*), é assim retomada e orientada exclusivamente no sentido do destino espiritual

¹ “Du darfst die ganze Bewegung nicht von unten her betrachten, sondern vom Führer aus und seinen großen Zielen. [...] man darf jetzt nicht mehr an sich selbst denken, sondern nur an das Ganze und das Schicksal des deutschen Volkes” (Martin Heidegger a Fritz Heidegger, 4 de maio de 1933, GA 16, 93).

² *Zur Immatrikulation*, GA 16, 95.

³ GA 16, 96.

da comunidade do povo alemão, do que ele chama, em *itálico*, em seu discurso, de comunidade de combate e educação (*Kampf- und Erziehungsgemeinschaft*). A “raiz” desse “espírito” é o ser-povo, ou *Volkstum*,⁴ uma palavra nazista por excelência, e o objetivo do que Heidegger chama de “educação político-espiritual” é a comunidade do povo (*Volksgemeinschaft*). No mesmo dia, em nome de sua camaradagem de combate (*Kampfgenossenschaft*), ele envia uma mensagem de felicitações a Ernst Krieck, por sua eleição para o reitorado da Universidade de Frankfurt.⁵ Alguns dias depois, em 20 de maio, é a Adolf Hitler que Heidegger dirige outro telegrama, que diz respeito à realização do “perfilamento necessário” na universidade:

Solicito humildemente que seja adiada a recepção prevista do comitê diretor da Associação de Universidades Alemãs até o momento em que a direção da Associação das Universidades seja realizada no sentido do perfilamento particularmente necessário precisamente aqui.⁶

O que mais se destaca na conduta e nos escritos de Heidegger durante os primeiros anos do Reich nazista é a ausência de qualquer tipo de ponderação, o compromisso desenfreado em relação à afirmação política do hitlerismo; em suma, como já dissemos, o contrário do que se poderia esperar de um pensador.

Uma semana após o telegrama a Hitler, Heidegger pronuncia seu discurso sobre *A Autoafirmação da Universidade Alemã*. A expressão “afirmação de si” (*Selbstbehauptung*) é central nele. Mediante esse termo, com efeito, dois anos depois, ele definirá a política no seminário inédito do inverno de 1934-1935 consagrado à doutrina hegeliana do Estado. Não se trata, portanto, de afirmar a independência da universidade em relação ao poder político nacional-socialista, muito menos de encorajar qualquer espírito de resistência. Pelo contrário,

⁴ “Volkstum – Wurzel des Geistes”, GA 16, 97.

⁵ GA 16, 98.

⁶ “Ich bitte ergebenst um Verschiebung des geplanten Empfanges des Vorstandes des Verbandes der deutschen Hochschulen bis zu dem Zeitpunkt, in dem die Leitung des Hochschulverbandes im Sinne der gerade hier besonders notwendigen Gleichschaltung vollzogen ist” (GA 16, 105).

trata-se de afirmar e reivindicar a missão política da Universidade na medida em que ela se apropria da relação nazista entre *Führung* e *Gefolgschaft* [séquito]. É com esses dois termos que se abre o discurso do reitorado, e o que está em jogo, politicamente, está aí: trata-se de introduzir na Universidade a relação entre o *Führer* e seu “séquito”, que constitui e estrutura o modo de direção política do nacional-socialismo em todos os níveis do Estado. Em suma, trata-se, como mostramos, de realizar o perfilamento (*Gleichschaltung*) da Universidade por meio da introdução do *Führerprinzip*. O discurso de reitorado, portanto, possui uma função política precisa: a de anunciar e justificar de antemão o que se prepara, e em que Heidegger será um dos principais atores, a saber, a aplicação à Universidade alemã do modo de funcionamento político do hitlerismo.

A interpretação que tentaram sustentar alguns apologistas franceses, segundo a qual Heidegger teria tido por objetivo salvar a independência da Universidade, não resiste, por conseguinte, nem aos fatos nem aos textos; mais do que isso, não corresponde às próprias palavras de Heidegger, tal como foram relatadas por Jacques Lacant, curador da Universidade de Friburgo após a capitulação alemã, que relata suas afirmações nos seguintes termos:

Vi Heidegger, eu o chamei. Ele entrou em longas considerações. Ele queria rejuvenescer a universidade. Pensava que, com os nazistas, ela teria bastante força. Sua ideia era de que a universidade alemã não podia reformar a si mesma. [...] era preciso um poder exterior.⁷

Vê-se que, em 1945, Heidegger tenta se justificar a Jacques Lacant, sustentando a necessidade de “rejuvenescer a Universidade”, mas não pretende ter querido defender sua independência. Pelo contrário, ele admite ter querido se apoiar sobre o poder nazista para reformar a Universidade. É bem isto que representa a introdução, na vida universitária do *Führerprinzip* e da relação *Führung-Gefolgschaft*, que está explicitamente no centro de seu discurso sobre *A Autoafirmação da Universidade Alemã*.

⁷ MAE, Colmar, Arquivos orais, AOR 16/a.

De resto, a invocação, no discurso, da figura de Prometeu, mostra bem sobre que força ele se apoia: Prometeu, com efeito, é o “mito” grego mais frequentemente invocado e distorcido pelos nazistas desde que Hitler escreveu, em *Mein Kampf*, que “o ariano é o Prometeu da humanidade”.⁸ É um discurso de potência que sustenta Heidegger em torno de Prometeu. Ele subordina o saber à sobrepotência (*Übermacht*) do destino. Esses termos de “sobrepotência” e de “destino” não são novos sob sua pluma: Heidegger já os reunira no parágrafo 74 de *Ser e Tempo*, precisamente na passagem em que introduzira as noções de comunidade e de povo. Do mesmo modo, esse discurso de reitorado se inscreve na continuidade do que era prefigurado desde 1925 nas conferências proferidas em Cassel sobre *O Presente Combate por uma Visão Histórica do Mundo*. Vimos que Heidegger entendia substituir um pensamento como o de Descartes, que toma a consciência humana ou o *eu* por centro, pela busca de um solo (*Boden*) e de um centro ou meio (*Mitte*) que permitam pensar a existência não mais como uma consciência, mas como ser no mundo e ser em comum. Dessa vez, sob a referência à “grandeza” do começo grego, Heidegger relaciona esse meio ao “centro interiormente determinante da existência total, estatal e *volcklich*”.⁹ Quanto ao mundo ao qual a existência se abre por esse meio, é, especifica Heidegger agora, o “*mundo espiritual* de um povo”, entendido não como “superestrutura de uma cultura”, mas como “a potência mais profunda de conservação dessas forças de terra e de sangue”. O espírito heideggeriano é feito de terra e sangue. Está-se nos antípodas da *mens humana* cartesiana, sempre relacionada ao pensamento. E essa referência à terra (ou ao solo) e ao sangue, em suma, ao *Blut und Boden*, está longe de constituir um *hápax* sob sua pluma, contrariamente ao que acreditavam poder afirmar, nos anos 1960, aqueles que queriam, assim, aliviar a responsabilidade espiritual de Heidegger quanto a seu uso

⁸ Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 317; trad. fr., p. 289. Ver sobre esse ponto Denis Trierweiler, “*Polla ta Deina, ou comment dire l’innommable. Une lecture d’Arbeit am Mythos*”. *Archives de Philosophie*, 67, 2004, p. 253.

⁹ “die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins” (GA 16, 110).

público desses termos nazistas por excelência. Pelo contrário, vê-se mais de uma vez a associação desses dois termos nas cartas, nos cursos e nos discursos da época.¹⁰

Além disso, é preciso ver sob que auspícios se efetua a redefinição, por Heidegger, em maio de 1933, das tarefas do estudante alemão, em que o “serviço do saber” aparece em terceiro lugar junto com o “serviço do trabalho” e com o “serviço de defesa”.

O serviço do trabalho é situado por Heidegger no âmbito da *Volksgemeinschaft*, isto é, a comunidade do povo unida pelo sangue e pela raça. Isto será explicitamente recordado por Heidegger no seminário inédito do inverno de 1933-1934. Ademais, a supervalorização do trabalho do povo possui, entre os nazistas, uma significação inequívoca, afirmada por Hitler em *Mein Kampf*, quando apresenta a cruz gamada como o símbolo da “missão do combate para o triunfo do homem ariano, e ao mesmo tempo para o triunfo do pensamento do trabalho produtivo, o qual sempre foi antissemita e o será para sempre”.¹¹ Em suma, Hitler faz do trabalho uma noção em si mesma antissemita, de modo que não é possível redefinir o trabalho segundo os critérios da “nova realidade alemã” sem assumir essa conotação racista.

O serviço de defesa é situado por Heidegger sob o signo da honra (*Ehre*) que, desde *O Mito do Século XX*, de Rosenberg, é tido pelos nazistas como o valor emblemático que exprime a relação entre a *Gefolgschaft* e sua *Führung*, assim como a comunidade de combate unida pelo sangue e pela raça. Quando, por exemplo, Erik Wolf, o mais fiel tenente de Heidegger, evoca a honra, é a Rosenberg que ele remete. Quanto a Rothacker, nós o vimos relacionar explicitamente a honra à raça, em sua *Filosofia da História*.

O serviço do saber, enfim, é exaltado sob o signo do “espírito” e de sua missão, mas – conforme mostramos anteriormente – um

¹⁰ Ver GA 16, 112, 132, 151 e GA 36/37, 263.

¹¹ “ [...] auch den Sieg des Gedankens der schaffenden Arbeit, die selbst ewig antisemitisch war and antisemitisch sein wird” (Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 557; tr. fr., p. 494).

espírito relacionado ao sangue e à terra. Heidegger forma assim uma tríade sem originalidade: povo, Estado, missão espiritual, que ecoa a tríade exposta por Carl Schmitt, na mesma época, em *Estado, Movimento, Povo*. As tríades, com efeito, estão particularmente em voga no movimento hitlerista, desde que Hitler comentou, na página de *Mein Kampf* citada acima, os três elementos constitutivos da bandeira nazista contendo a cruz gamada.

O que é próprio a Heidegger, mas não torna seu discurso mais filosófico, é o *pathos* e a ênfase da expressão, que tem a ver com o que Adorno acertadamente nomeou de “jargão”. Haveria muito a dizer, com efeito, a respeito da pobreza de sua sintaxe, o caráter puramente assertórico de suas proposições e, para retomar os termos de Adorno, “a desintegração da língua em palavras em si”:¹² “um número módico de palavras que se fecham sobre si mesmas e se tornam sinais”.¹³ A primeira das palavras citadas como exemplo por Adorno é a de “missão” (*Auftrag*), um desses termos dos quais Heidegger usa e abusa e que utiliza em seu discurso para qualificar o serviço do saber. Em suma, não é apenas por seu conteúdo manifestamente hitlerista e sua implicação política imediata e real, mas também por causa do inchaço do estilo, que pode surpreender pela cegueira daqueles que, na França, se extasiaram com o “admirável discurso do reitorado”.

A APOLOGIA DOS CAMPOS DE TRABALHO E DA SELEÇÃO

Se o discurso do reitorado é o mais conhecido dos pronunciados por Heidegger, está longe de ser o único: de maio de 1933 ao final de novembro de 1934, portanto, ao longo de quatro semestres universitários, foram mais de vinte conferências e discursos, nos quais a “filosofia” foi radicalmente posta a serviço do nazismo, que Heidegger pronunciou em Friburgo, Heidelberg, Leipzig, Tübingen e Constança. Seu período de intenso ativismo supera amplamente o ano do reitorado, mesmo que o semestre de inverno de 1933-1934 (de novembro a

¹² Theodor Adorno, *Le Jargon de l'Authenticité*. Paris, 1989, p. 44.

¹³ Ibidem, p. 43.

fevereiro) constitua um momento virulento, como o confirmará o seminário inédito que se abordará no quinto capítulo deste livro. Mais da metade desses textos foram publicados em diversos jornais, revistas e coletâneas, e alguns desses discursos foram difundidos por rádio. Se alguns desses textos são hoje bastante conhecidos, em especial a homenagem à memória de Schlageter, a quem os nazistas dedicavam um culto, e os discursos de novembro de 1933 conclamando os estudantes, professores e todo o povo alemão a votar por Hitler, a maior parte dessas páginas só é acessível, ainda, em alemão. Por conseguinte, vamos evocá-los insistindo sobre os discursos e as conferências ainda não traduzidos, ou cuja “tradução” não merece esse nome:¹⁴ ver-se-á a que ponto Heidegger se deixou conquistar pelos constituintes do nazismo, incluindo as apologias do sangue e da raça.

O discurso de 14 de junho de 1933, intitulado *O Serviço do Trabalho e a Universidade*, é um primeiro testemunho do fascínio de Heidegger pela instituição nazista dos campos de trabalho (*Arbeitslager*), que apresenta como nova manifestação da *Volksgemeinschaft*. A escola não ocupa mais um lugar exclusivo na educação: ao lado da escola, há agora o campo.¹⁵ Ao lado desses campos de trabalho para estudantes instala-se outra espécie de campos, dos quais o próprio Heidegger participa ativamente: campos de curta duração, nos quais se encontra o corpo docente de várias universidades e nos quais, entre

¹⁴ Não é possível contar no número de traduções dignas desse nome a reescrita revisionista de François Fédier publicada em 1995 sob o título *Escritos Políticos* de Heidegger. Para fornecer apenas três exemplos entre dezenas de outros: quando Heidegger elogia o NSDAP, evocando o “nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei”, isto é, o “Partido dos trabalhadores nacional-socialistas alemães”, a “tradução” revisa o texto para dar a ilusão de uma tonalidade política bem diferente daquela do NSDAP e fala do “partido dos trabalhadores que é o socialismo nacional alemão” (p. 143). A *Gleichschaltung* requerida por Heidegger em seu telegrama a Hitler e que se inicia pelo afastamento de todos os professores judeus é vertida por “harmonização” (p. 313). Quanto ao título do discurso do reitorado, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* [A Autoafirmação da Universidade Alemã], é vertido por *A Universidade Alemã Apesar de Tudo* (p. 97), a fim de fazer o leitor acreditar que esse discurso, que preconiza a introdução do princípio do *Führer* na Universidade e a incorporação desta no Estado nazista, seria uma demonstração de resistência.

¹⁵ Martin Heidegger, *Arbeitsdienst und Universität*, GA 16, 125-26.

outras atividades, membros da SS oferecem cursos de doutrina racial. Vimos pela carta de Heidegger a Rothacker que, no outono de 1934, portanto bem depois de sua demissão do reitorado, ainda lhe caberá dirigir semelhantes campos. Para o primeiro campo organizado por Heidegger, em Todtnauberg, próximo à sua *Hütte*, de 4 a 10 de outubro de 1933, ele ordena que, de Friburgo, o campo seja “atingido a pé” pelos professores e pelos estudantes, vindos em formação cerrada. Além disso, cada um dos participantes deve vestir “o uniforme SA ou SS, eventualmente o uniforme dos Capacetes de aço com braçadeira”.¹⁶ Pode-se perguntar que uniforme veste o reitor Heidegger, então: sem dúvida, o uniforme marrom e a braçadeira do Partido, pois não é concebível que tenha participado de tais marchas em trajes civis. Isto parece mais verossímil do que o uniforme da SA, do qual não parece que tenha feito parte. A esse respeito, Günther Anders especifica, no entanto, em um artigo publicado em 1946, que ele tem em sua posse um cartão postal, adquirido por ele em Friburgo, em 1933, no qual se pode ver o reitor Heidegger desfilar à frente da SA da cidade.¹⁷ E Jacques Lacant, que, enquanto curador da universidade, seguiu de perto o dossiê Heidegger em 1945-1946, afirma, por seu lado, que “vários testemunhos concordantes dizem que ele vinha ministrar seu curso em camisa marrom e que saudava os estudantes dizendo *Heil Hitler!*”.¹⁸ Essas questões, que constituíram outrora objeto de vivas querelas,¹⁹ não devem ser negligenciadas, na medida em que os

¹⁶ “Das Ziel wird durch Fußmarsch erreicht [...] S.A. – oder S.S. Dienstanzug, eventuell Stahlhelmuniform mit Armbinde” (citado por H. Ott, *Martin Heidegger...*, op. cit., p. 218; trad. fr., p. 234-35).

¹⁷ “Die im Jahre 1933 in Freiburg verkaufte Ansichtpostkarte: der von der Partei eingesetzte Rektor der Universität Freiburg an der Spitze der Freiburger S.A. [*em nota*: In meinem Besitz] zeigt die Macht des Geistes als Vorspann für den Geist der Macht” (*Die Neue Rundschau*, Estocolmo, outubro de 1946; republicado em G. Schneeberger, op. cit., p. 266). Em seu *Glossarium*, com data de 15 de março de 1949 (p. 241), Carl Schmitt se congratula maldosamente dessa precisão de Günther Anders: “em minha posse” (*in meinem Besitz*), que deveria valer, como considera Schmitt, aborrecimentos a Heidegger junto às autoridades de ocupação.

¹⁸ MAE – Colmar, Arquivos orais, AOR 16/1a.

¹⁹ Pensa-se, especialmente, na sucessão de artigos publicados no *France Observateur* durante o inverno de 1963-1964 – na sequência de uma afirmação de

testemunhos de Anders e de Lacant, bem como dos textos do próprio Heidegger, provam a que ponto ele se identificou pessoalmente com a militarização nazista da vida universitária.

As cartas de Heidegger a seu discípulo, o historiador Rudolf Stadelman, vibram com o *pathos* do campo. Assim, ele lhe escreve, em 11 de outubro de 1933, ao sair do campo de Heidelberg: “O campo foi para cada um uma atmosfera perigosa. Tanto para aqueles que partiram, como para os que permaneceram, foi da mesma forma uma provação”.²⁰ A provação dos campos, assim louvada por Heidegger, é a seleção: a eliminação progressiva dos participantes que não se mostraram à sua altura. O próprio Heidegger efetua a seleção e se gaba, em uma carta de 16 de outubro de 1933 a Elisabeth Blochmann, de ter eliminado vinte:

Há oito dias tive o primeiro campo (*Lager*) em Todtnauberg – aprendi *muito*. Entretanto, bem na metade do campo, tive de mandar embora vinte pessoas que não tinham o que fazer ali. Semelhante campo é uma *grande provação* – para cada um – e perigosa.²¹

A evocação desse discurso em *O Serviço do Trabalho e a Universidade* e dessas cartas mostra de que se alimenta o *pathos* heideggeriano, e até onde vai o gosto desse “pensador” por esses locais de seleção que são os campos nazistas. Certamente, há campo e campo, e os campos que dirige Heidegger são campos de doutrinação e de provação, muito diferentes daqueles que se multiplicavam, na mesma época, para internar os opositores políticos. Não é menos sinistro ver, no contexto da época, a importância que assume, nos textos de Heidegger, a apologia da seleção nos campos. A isso

Étiemble em um artigo de 28 de novembro e de uma breve nota de Dominique Janicaud de 5 de dezembro de 1963. Essa controvérsia não é evocada por este último em *Heidegger en France*. Paris, 2001.

²⁰ “Das Lager was für jeden eine gefährliche Luft. Es wurde für die, die blieben, und für die, die gingen, gleicherweise eine Probe” (GA 16, 174).

²¹ “Vor acht Tagen hatte ich in Todtnauberg das erste Lager – ich habe *viel* gelernt. In der Mitte der Lagerzeit mußte ich aber 20 Leute entlassen – die nicht dahin paßten. So ein Lager ist eine *große Probe* – für jeden – und gefährlich” (GA 16, 178).

se alia uma defesa da concepção nacional-socialista do trabalho, a principal constante de vários de seus discursos.

A CONFERÊNCIA DE HEIDELBERG E A EXALTAÇÃO DA RAÇA DURA

Em 30 de junho de 1933, Heidegger é convidado a Heidelberg, para proferir a primeira conferência do “programa de educação política” estabelecido pela confederação de estudantes.²² Trata-se de um evento oficial, e todo o corpo docente da Universidade de Heidelberg, assim como os representantes da cidade, estão presentes na *Aula* da universidade para ouvir o reitor de Friburgo falar da “Universidade no novo Reich”. Heidegger começa por proclamar que a “revolução” alemã ainda não atingiu a Universidade, mesmo que “a nova vida nos campos de trabalho” tenham aberto caminho. “A Universidade deve [...] *reintegrar a comunidade do povo e se vincular ao Estado.*”²³ Não se trata, portanto, de modo algum, de defender a autonomia da universidade, mas de “conduzir um combate rude no espírito do nacional-socialismo, que não deve ser sufocado sob concepções humanizantes, cristãs, que rebaixam seu caráter absoluto”.²⁴ Aos que se queixam que o serviço de defesa faz perder tempo em relação ao saber, Heidegger responde que “*perigo algum* pode provir do *trabalho* para o *Estado*, mas somente da indiferença e da resistência”.²⁵ Longe de se situar do lado da resistência espiritual ao regime ou ao Partido, ele faz questão de especificar que é dessa resistência que provém o perigo. Heidegger exalta um ensino e uma pesquisa enraizados no povo e vinculados ao Estado.²⁶ Trata-se de se bater como “uma raça

²² GA 16, 761-63.

²³ “die Universität muß [...] *wieder in die Volksgemeinschaft eingegliedert* und mit dem *Staat verbunden* werden” (GA 16, 761).

²⁴ “ein scharfer Kampf zu führen im nationalsozialistischen Geist, der nicht ersticken darf durch humanisierende, christliche Vortstellungen, die seine Unbedingtheit niederhalten” (GA 16, 762).

²⁵ “Von der *Arbeit* für den *Staat* kommt *keine Gefahr*, nur von Gleichgültigkeit und Widerstand” (GA 16, 762).

²⁶ “ihre Verwurzelung im Volk und ihre Bindung an den Staat” (GA 16, 763).

dura” (*ein hartes Geschlecht*), a partir das “forças do novo Reich, que o chanceler do povo, Hitler, vai realizar”.²⁷

A conotação antissemita do apelo à “raça dura”, nesse ano de 1933, vê-se bem pelo fato de que Ernst Forsthoff conclui seu livro intitulado *O Estado Total* com a evocação da “dura raça de hoje”, em luta contra o Tratado de Versalhes e a “judiaria internacional” (*internationale Judentum*), visando preparar o “melhor futuro”.²⁸

Os apelos à “raça dura”,²⁹ à “raça alemã do futuro”³⁰ ou a “*nossa raça*”³¹ são um *leitmotiv* dos discursos de Heidegger. A conferência de Heidelberg, com sua apologia a uma nova vida estudantil nos campos de trabalho, o serviço da defesa e a resolução de ser uma raça dura no “espírito” do nacional-socialismo, encerra o primeiro semestre universitário sob o Terceiro Reich, revelando aquilo a que tendia precisamente o discurso do reitorado. Inaugura, igualmente, o que predominará durante o semestre seguinte na vida acadêmica alemã, a saber, a transformação do ensino universitário em curso de educação política. Como se verá, Heidegger não permanecerá em repouso.

Acrescentemos que, sobre o impacto da conferência de 30 de junho de 1933, temos o testemunho de um ouvinte, o historiador Gerd Tellenbach, então assistente na Universidade de Heidelberg. Tellenbach relata sua experiência nestes termos:

Quem falava era um nacional-socialista apaixonado e sem qualquer sabedoria, sem qualquer sentimento de responsabilidade política, sem vontade de diferenciação que se pudesse perceber. E, em 1933, não se ficou no campo das palavras.

²⁷ “Es wird gekämpft aus den Kräften des neuen Reichs, das der Volkskanzler Hitler zur Wirklichkeit bringen wird” (ibidem).

²⁸ “Das harte Geschlecht von heute ist Bürge der Zukunft – der besseren Zukunft”, Ernst Forsthoff, *Der Totale Staat*. Hamburg, 1933, p. 48.

²⁹ Ver GA 16, 772: “Wir sind nur ein Übergang, nur ein Opfer. Als Kämpfer dieses Kampfes müssen wir ein hartes Geschlecht haben, das an nichts Eigenem mehr hängt, das sich festlegt auf den Grund des Volkes”.

³⁰ “das kommende deutsche Geschlecht” (GA 16, 251).

³¹ “*unserer Geschlecht* ist der Übergang und die *Brücke*” (GA 16, 282).

É preciso saber quão numerosos eram os que, nesse verão, tentaram se adaptar ao nacional-socialismo, a fim de compreender o caráter arriscado da provocadora questão: “A revolução também alcançou a universidade? Não!”. Milhares daqueles com os quais eu contava desapareceram com a influência de Heidegger.³²

HEIDEGGER, A SAÚDE DO POVO E A MEDICINA NAZISTA

Durante o verão de 1933, Heidegger procura estender sua ação para o lado das Faculdades de Direito e de Medicina. A carta de Heidegger a Carl Schmitt, de 22 de agosto de 1933, inscreve-se nessa ação em direção aos juristas, que estudaremos em detalhe, e que passa especialmente pela personalidade de Erik Wolf. Contudo, Heidegger intervém igualmente do lado dos médicos. Vê-se isso particularmente no discurso que ele profere em agosto de 1933 no Instituto de Anatomia Patológica de Friburgo. O “filósofo” vem aqui caucionar, aos olhos dos médicos que o escutam, o fato de que, no nazismo, o que é são e o que é doente não é mais determinado em função do ser humano propriamente dito, mas de seu pertencimento ou não a certo povo. Com efeito, Heidegger escreve: “Ora, o que é decisivo e surpreendente é que a essência da saúde não é mais determinada da mesma maneira em todos os tempos e em cada povo”.³³ O único critério para determinar a “essência da saúde” é a capacidade de agir pelo Estado. Assim, Heidegger afirma que:

para os gregos, por exemplo, “são” significa nada mais nada menos que estar pronto e forte para agir no Estado. Para que não satisfizesse

³² “Da sprach ein leidenschaftlicher Nationalsozialist ohne Weisheit, ohne politisches Verantwortungsgefühl, ohne Willen zu gerechter Differenzierung. Und es blieb ja 1933 nicht bei Reden. Man muß wissen, wie viele sich in diesem Sommer dem Nationalsozialismus anzupassen versuchten, um die Gefährlichkeit der provozierenden Frage zu verstehen: ‘Ist Revolution auch auf der Universität? Nein!’ Tausende von denen, auf die ich gebaut hatte, fielen unter Heideggers Einfluß um” (*Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, op. cit., p. 160).

³³ “Das Entscheidende und Überraschende ist nun, daß das Wesen der Gesundheit keinesfalls zu jeder Zeit und bei jedem Volk in demselben Sinne bestimmt wurde” (GA 16, 150).

mais às condições dessa ação, o médico não era mais autorizado a ir até sua cabeceira, mesmo em caso de “doença”.³⁴

Toda consideração pelo ser humano assim afastada, a utilidade para o Estado autoriza o mais duro eugenismo. Como outros doutrinários do nazismo antes dele – pense-se, por exemplo, no livro do raciólogo Hans K. Günther sobre *Platão Guardião da Vida* –, Heidegger se serve da *República* de Platão para conferir aparência de autoridade filosófica a seu discurso. No entanto, trata-se na verdade de substituir a noção humana de saúde pelo conceito racial de “saúde do povo”, tal como constitui o fundo da doutrina da raça ou *Rassenkunde* nazista. Está-se distante de Platão. A posição de Heidegger não possui ambiguidade. Ele prossegue nos seguintes termos:

No que concerne ao que é são e ao que é doente, um povo e uma época dão a si mesmos a lei, em função da grandeza interior e da extensão de sua existência. O povo alemão está agora em vias de reencontrar sua essência própria e se tornar digno de seu grande destino. Adolf Hitler, nosso grande *Führer* e chanceler, criou por intermédio da revolução nacional-socialista, um novo Estado, por meio do qual o povo deve novamente se assegurar uma duração e uma constância em sua história. [...] Para todo povo, a primeira garantia de sua autenticidade e de sua grandeza reside em seu sangue, seu solo e seu crescimento corporal. Se ele perde esse bem ou apenas o deixa se enfraquecer consideravelmente, todo esforço de política estatal, todo conhecimento econômico e técnico, toda ação espiritual permanecerão, ao final, nulos e não ocorridos.³⁵

³⁴ “Für die Griechen z. B. bedeutet ‘gesund’ soviel wie bereit und stark sein zum Handeln im Staat. Wer den Bedingungen dieses Handelns nicht mehr genügte, zu dem durfte der Arzt auch im Falle der ‘Krankheit’ nicht mehr kommen” (ibidem).

³⁵ “Was gesund und krank ist, dafür gibt sich ein Volk und ein Zeitalter je nach der inneren Größe und Weite seines Daseins selbst das Gesetz. Das deutsche Volk ist jetzt dabei, sein eigenes Wesen wieder zu finden und sich würdig zu machen seines großen Schicksals. Adolf Hitler, unser großer Führer und Kanzler, hat durch die nationalsozialistische Revolution einen neuen Staat geschaffen, durch den das Volk sich wieder eine Dauer und Stetigkeit seiner Geschichte sichern soll. [...] Jedes Volk hat die erste Gewähr seiner Echtheit und Größe in seinem Blut, seinem Boden und seinem leiblichen Wachstum. Wenn es dieses Gutes verlustig geht oder auch nur weitgehend geschwächt wird, bleibt jede staatspolitische Anstrengung, alles wirtschaftliche und technische Können, alles geistige Wirken auf die Dauer nutz- und ziellos” (GA 16, 151).

Heidegger apropria-se inteiramente da perspectiva hitlerista segundo a qual a política e a economia, em última instância, dependem da “saúde do povo” entendida em um sentido estritamente racial, isto é, relacionada ao sangue e ao solo. Nessa perspectiva, o próprio “espírito” depende do sangue. Isto é confirmado de maneira ainda mais explícita no seminário do inverno de 1933-1934, no qual, na conclusão da sexta sessão, Heidegger vincula abertamente a “saúde do povo” (*Volksgesundheit*) à unidade de sangue e raça. Com efeito, ele declara que, em uma expressão como “saúde do povo”, o que é sentido não é senão o “vínculo com a unidade do sangue e a fonte, a unidade da raça”.³⁶

Além disso, em seu discurso aos médicos de Friburgo, Heidegger pretende legitimar, por meio dessa concepção racial da saúde do povo, sua expansão: o povo alemão deve saber certificar-se de sua duração, mas também de sua “extensão”, e o ouvinte é levado a concluir que o “crescimento corporal” do povo alemão o autoriza a estender seu espaço vital. O discurso não chega, porém, a teorizar sobre a relação do povo com seu espaço – uma questão que Heidegger desenvolverá, pelo contrário, em seu seminário inédito do inverno de 1933-1934 – e, no final do discurso, ele se limita a preparar o que ocorrerá no outono de 1933, isto é, a saída da Alemanha da Sociedade das Nações, mas, como veremos, Heidegger vai mais longe em seu seminário de 1933-1934.

Sabemos, há pouco, além disso, que Heidegger não se contentou em dar sua caução “filosófica” ao eugenismo da medicina nazista. Como reitor, ele mesmo propiciou ativamente a implementação, na Universidade de Friburgo, de um ensino oficial e permanente da doutrina racial (*Rassenkunde*) por meio da criação de uma cátedra correspondente de professor ordinário. Em 13 de abril de 1934, poucos dias antes da efetivação de sua demissão do reitorado, e portanto em um momento em que não é obrigado a qualquer

³⁶ “ein Wort wie ‘Volksgesundheit’, worin hinzukommend mitempfunden wird nur noch das Band der Bluts- und Stammeseinheit, der Rasse” (Heidegger, Seminário inédito do semestre de inverno 1933-1934, *Über Wesen und Begriff...*, conclusão da sexta sessão; ver adiante, cap. 5, p. 230-33).

ativismo, Heidegger escreve ao Ministério de Karlsruhe para exigir a criação, a qual lembra que a solicita “há vários meses” (*seit Monaten*), de uma “cátedra de professor ordinário de doutrina racial e de biologia hereditária” (*eines a.o. Lehrstuhles für Rassenkunde und Erbbiologie*).³⁷ Após o afastamento, em 1933, do encarregado do curso sobre “higiene racial”, Alfred Nissle, Heidegger começara a se indagar sobre um substituto e encontrara o conselheiro em medicina Pakheiser, de Karlsruhe, chefe de distrito da Associação de Médicos Nacional-Socialistas e que, em troca de reembolso para suas passagens de trem, aceitara ensinar na Universidade de Friburgo “a visão de mundo nacional-socialista e o pensamento da raça”.³⁸ Na sequência da carta de Heidegger, será Heinz Riedel, membro do NSDAP, antigo diretor do Escritório da Raça da SS de Friburgo e protegido de Eugen Fischer, que será nomeado professor ordinário.³⁹ Heidegger contribuirá assim de maneira bastante concreta para a introdução do ensino da doutrina racial do nazismo na Universidade de Friburgo. É preciso recordar, a esse respeito, a amizade de Heidegger com o médico eugenista e raciólogo Eugen Fischer, que encontramos a seu lado em 11 de novembro de 1933, em Leipzig, para a “profissão de fé dos professores nacional-socialistas em Adolf Hitler”. Eugen Fischer, que dirige o Instituto de Berlim, no qual se formará Mengele, o médico de Auschwitz, intervirá em favor de Heidegger, em 1944, quando este for convocado, juntamente com os reservistas de sua idade, a serviço da defesa do *Volkssturm*. Essa intervenção parece ter sido decisiva, pois Heidegger será quase imediatamente liberado de suas obrigações. É bastante lamentável vê-lo buscar com tanto empenho subtrair-se ao serviço da defesa, ele que ensinara durante tantos anos a seus estudantes o espírito de

³⁷ GA 16, 269.

³⁸ “Nationalsozialistische Weltanschauung und Rassegedanke” (Eduard Seidler, “Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948”. E. John, B. Martin, M. Mück e H. Ott (org.), *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg, Würzburg, 1991, p. 84).

³⁹ Ver sobre esse ponto Arno Münster, *Heidegger, la “Science allemande” et le national-socialisme*. Paris, 2002, p. 29.

sacrifício e posto no mesmo plano o “serviço da defesa” e o “serviço do saber”. Heidegger continuará a se corresponder amigavelmente com Eugen Fischer após 1945 e a visitá-lo.⁴⁰

A NAZIFICAÇÃO DO TRABALHO, DO SABER E DA LIBERDADE

O semestre de inverno 1933-1934 é o período mais ativo do reitor Heidegger, no qual a “filosofia” é inteiramente desviada pelo papel da “educação” política a serviço do nacional-socialismo. Significativa desse estado de espírito é a carta que ele endereça, em 3 de novembro de 1933, ao Ministério do Estado de Bade em Karlsruhe, na qual ele requer a transformação da cátedra a ser ocupada por um professor extraordinário em Pedagogia e Filosofia:

Solicito [...] que a natureza geral dessa cátedra seja imperativamente transformada no sentido de um ensino relativo ao conjunto da pedagogia política.⁴¹

Estamos então às vésperas do referendo de 12 de novembro de 1933, no qual se trata tanto de aprovar a retirada da Alemanha da Sociedade das Nações, quanto de afirmar a confiança do povo alemão em seu chanceler Hitler, e por fim de votar por uma lista única de candidatos nazistas na eleição para o Reichstag. Mediante três discursos sucessivos, pronunciados nos dias 3, 10 e 11 de novembro de 1933, Heidegger procura mobilizar os estudantes, os professores e o povo alemão como um todo em favor de Hitler. Reeditados desde o início dos anos 1960 na Suíça e na França, esses discursos não são desconhecidos. Importa, no entanto, enfatizar o novo tom que apresentam em relação às conferências de maio e junho de 1933. Há, para começar, um endurecimento do vocabulário: não é mais

⁴⁰ Sobre as visitas de Heidegger a Eugen Fischer após 1945, ver o testemunho de Gertrude Fischer, em Benno Müller-Hill, *Murderous Science, Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others, Germany 1933-1945*. Oxford, 1988, p. 108.

⁴¹ “bitte ich [...] daß der Gesamtcharakter dieser Lehrstelle umgewandelt werden muß im Sinne einer Lehrtätigkeit über das Gesamtgebiet der politischen Pädagogik” (GA 16, 186).

a palavra *volklich*, mas o termo *völkisch* que Heidegger utiliza, um termo conotado, no uso da época, de maneira ainda mais fortemente racista. *Völkisch* é a concepção do povo enquanto raça. Temos hoje a prova indiscutível de que Heidegger entende claramente a palavra nesse sentido: seu curso do semestre de verão de 1934 o atesta sem ambiguidade.⁴² Outro elemento importante, os termos centrais da doutrina heideggeriana: as palavras “essência”, “ente” e “ser” são convocadas para serem postas a serviço do nazismo. Enfim, esboço do que será a “filosofia do direito” de Heidegger – expressão que será empregada em 1934, por Erik Wolf, a seu respeito, mas na qual a palavra “filosofia” só pode ser entendida por antífrase –, este utiliza em várias oportunidades a palavra “lei” (*Gesetz*), para proclamar que “o *Führer* e somente ele é a realidade alemã presente e futura, e sua lei”,⁴³ e falar da “lei fundamental da honra”, por potência da qual “o povo alemão preserva a nobreza e a decisão de sua essência”.⁴⁴ Ao reunir desse modo as palavras “honra”, “lei”, “povo” e “essência”, Heidegger converge, assim como seu discípulo, o jurista Erik Wolf, com as posições de Rosenberg e Schmitt.

Que esses discursos heideggerianos de novembro de 1933 marcam o compromisso incondicional e total do reitor de Friburgo em relação ao que ele chama de “nova realidade alemã” é indiscutível. Entretanto, o que dizer em relação à filosofia? Vemos, proclama Heidegger, “o fim da filosofia” que idolatrara um “pensamento privado de solo e de potência”.⁴⁵ O que resta no lugar dessa filosofia? Um “retorno à essência do ser” que abre caminho para uma “ciência *völkisch*” (*eine völkische Wissenschaft*) e o compromisso da comunidade do

⁴² Ver adiante, cap. 4, p. 200-01 e 202-05.

⁴³ “Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige Wirklichkeit und ihr Gesetz” (Discurso aos estudantes de 3 de novembro de 1933, GA 16, 184).

⁴⁴ “Kraft dieses Grundgesetzes der Ehre bewahrt das deutsche Volk die Würde und Entschiedenheit seines Wesens” (Discurso de Leipzig de 11 de novembro de 1933, GA 16, 190). O texto publicado por Scheneberger traz “*seines Lebens*” em lugar de “*seines Wesens*” (G. Scheneberger, op. cit., p. 148).

⁴⁵ “Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie” (GA 16, 192).

povo com o *Führer*. A introdução, por Heidegger, dos fundamentos do nazismo e do hitlerismo na filosofia marca, sim, o fim da filosofia, a ponto, veremos em breve, de que as palavras “ente” e “ser” significarão o povo e o Estado.⁴⁶

Após o referendo de 12 de novembro de 1933, em uma série de discursos e conferências pronunciadas e publicadas do final de novembro de 1933 ao final de fevereiro de 1934, ao mesmo tempo que ministra seu seminário de educação política, Heidegger dedica-se a explicitar e a inculcar nos estudantes a concepção nacional-socialista do trabalho e do saber, que ele resolutamente encampou. O primeiro discurso dessa ordem, bastante desenvolvido, intitula-se *O Estudante Alemão como Trabalhador*, o qual é pronunciado no sábado de 25 de novembro de 1933, dia da matrícula dos novos estudantes, por ocasião do início do semestre de inverno de 1933-1934. Heidegger previu e organizou uma cerimônia reunindo a matrícula dos novos estudantes e a comemoração da batalha de Langemarck, que se tornou para os nazistas o símbolo do sacrifício da juventude alemã em combate.⁴⁷ O discurso do reitor Heidegger é marcado para as 11 horas, no *hall* Prometeu da Universidade. Depois de seu discurso será entoado por todos o *Horst-Wessel-Lied*, canto oficial do partido nazista. No programa da cerimônia concebido pelo reitor está prevista a seguinte ordem para o cortejo de estudantes e professores que devem se dirigir ao monumento erigido em memória dos estudantes tombados em combate: na frente, a SA, seguida da SS, depois os Capacetes de aço e bandeiras da Universidade.⁴⁸ Acrescentemos que o discurso é retransmitido pela *Südwestdeutsche Rundfunk* e que, dessa forma, será difundido em toda a região Sudoeste da Alemanha: em Frankfurt, Friburgo, Cassel, Treves, Colônia e Stuttgart, antes de ser retomado de maneira mais condensada na imprensa escrita. Isto significa uma audiência considerável para seu discurso.

⁴⁶ Ver, adiante, no capítulo 5, o seminário inédito do inverno de 1933-1934.

⁴⁷ “Einladung zur Feierlichen Immatrikulation verbunden mit Langemarckgedächtnis”. O plano da cerimônia foi publicado em GA 16, 196-97.

⁴⁸ “Reinhenfolge: SA, SS, Stahlhelm, Universitätsfahnen [...]” (GA 16, 197).

Nele, Heidegger procura mostrar que a “nova realidade alemã” induz uma “transformação completa” do Estado e da relação entre a universidade e o Estado, que não pode mais ser concebido à maneira de Humboldt, em 1810. Na concepção liberal do século XIX, quanto menos o Estado se imiscuir nos assuntos universitários, melhor é. Doravante, a coisa se passará de maneira diferente, e Heidegger extrai todas as consequências disso para a vida do “novo estudante alemão”. Com efeito, “o *ser* do estudante alemão também se torna outro”, e “até mesmo sua matrícula muda de sentido”.⁴⁹ A nova realidade alemã exige do estudante um novo sacrifício, sob o signo de Langemarck. Heidegger utilizará então a retórica e o *pathos* comum em seus discursos da época: descrever um estado de fato e mostrar que isso não basta, que é preciso ainda uma “decisão” mais elevada. Dessa forma, “o estudante alemão passa pelo serviço do trabalho, ele se mantém junto à SA [...] Isso é algo novo”.⁵⁰ E “seus estudos passam a se denominar, agora, ‘serviço do saber’”.⁵¹ No entanto, isto não é suficiente. Não é ainda a nova realidade do estudante alemão, não é, diz Heidegger, *nossa realidade*. O que ocorre? Os alemães tornam-se um povo histórico. Ser histórico consiste em um saber. “Esse saber se realiza *no* tornar-se-Estado do povo, esse saber é o *Estado*”.⁵² É posta assim a identidade entre o Estado e o saber do povo alemão como povo histórico. Doravante, Estado e saber, *Wissen* e *Staat*, serão indissociáveis.

Vem então um parágrafo de importância decisiva para compreender o que inculca Heidegger ao conjunto dos estudantes e dos professores da Universidade de Friburgo. Aos conceitos de História e de Estado, ele acrescenta o de natureza, de modo que se encontram reunidos os três conceitos que formam o título do seminário inédito

⁴⁹ “Dann wird ja auch das *Sein* des deutschen Studenten ein anderes. Dann ändert auch die Immatrikulation ihren Sinn” (GA 16, 199).

⁵⁰ “Der Deutsche Student geht jetzt durch den Arbeitsdienst; er steht bei der S.A. [...] Das ist neu” (ibidem).

⁵¹ “Das Studium hat jetzt den Namen ‘Wissensdienst’” (ibidem).

⁵² “Dieses Wissen aber verwirklicht sich *in* der Staat-werdung des Volkes, dieses Wissen ist der *Staat*” (GA 16, 200).

do inverno de 1933-1934, *Sobre a Essência e os Conceitos de Natureza, História e Estado*. Que papel ocupa a evocação da natureza a respeito dos conceitos de História e de Estado? Como se verá, tanto no discurso quanto no seminário, a referência à natureza não é isenta de conotações raciais.

O Estado destina-se a implementar a potência da natureza na existência do povo. “O Estado *se torna* e ele é,” afirma Heidegger, “na medida em que ele transmite à existência do povo as grandes potências do ser humano”. Eis o parágrafo em questão:

Assim, por exemplo, a *natureza* torna-se manifesta como espaço de um povo, como paisagem e pátria, como fundo e solo. A natureza liberta-se enquanto potência e lei dessa transmissão oculta da hereditariedade (*Vererbung*) das disposições e das tendências instintivas essenciais. A natureza torna-se regra normativa enquanto *saúde* (*Gesundheit*). Quanto mais livremente reina a natureza, mais é possível pôr a seu serviço da maneira mais grandiosa e mais contida a potência formadora da *técnica* autêntica. Mediante seu entrelaçamento na natureza, carregada e sobrecarregada por ela, ao mesmo tempo inflamada e limitada por ela, realiza-se a *história* do povo. No combate que consiste em traçar o *caminho* para sua essência própria e garantir sua *duração*, o povo apreende seu si mesmo por meio da constituição estatal em crescimento. No combate que consiste em se representar a possibilidade de sua grandeza e de sua destinação como verdade essencial, [o povo] se apresenta adequadamente na *arte*. Esta só atinge o grande estilo ao adotar na marca (*Prägung*) de sua essência o todo da existência do povo.⁵³

⁵³ “So wird z. B. die *Natur* offenbar als Raum eines Volkes, als Landschaft und Heimat, als Grund und Boden. Die *Natur* wird frei als Macht und Gesetz jener verborgenen Überlieferung der *Vererbung* wesentlicher Anlagen und Triebrichtungen. Die *Natur* wird maßsetzende Regel als *Gesundheit*. Je befreiter die *Natur* waltet, um so großartiger und gebändigter ist die gestaltende Macht der echten *Technik* ihr dienstbar zu machen. In die *Natur* gebunden, von ihr getragen und überwölbt, durch sie befeuert und begrenzt, verwirklicht sich die *Geschichte* des Volkes. Im Kampf, dem eigenen Wesen die *Bahn* zu schaffen und die *Dauer* zu sichern, erfaßt das Volk sein Selbst in der wachsenden Staatsverfassung. Im Kampf, das Vermögen zu seiner Größe und Bestimmung sich als wesentliche Wahrheit vorzubilden, stellt es sich maßgebend dar in der *Kunst*. Diese kommt nur so zum großen Stil, daß sie das ganze Dasein des Volkes in die *Prägung* seines Wesens nimmt” (GA 16, 200-201).

Nesse parágrafo, para exprimir a potência da natureza que se exerce na transmissão do fundo oculto do povo, quando o Estado o implementa na técnica e na arte, Heidegger emprega os termos mais característicos da doutrina racial estilizada que foi desenvolvida por Clauß e Rothacker: as palavras “hereditariedade” (*Vererbung*) e “estilo” (*Stil*) e “marca” (*Prägung*). O termo *Vererbung*, quando empregado não só a propósito de um ser individual, mas a propósito de um povo, é um dos mais característicos da doutrina racial do nazismo. A palavra *Stil*, retomada de Nietzsche, é particularmente utilizada por Rothacker para designar as características raciais. Quanto à palavra *Prägung*, vimos que ela figura no próprio título de *A Alma Nórdica*, de Ludwig Clauß. Esse fundo racial é confirmado pelo uso que faz Heidegger aqui da palavra “saúde” (*Gesundheit*) a propósito da natureza de um povo. Já vimos sobre que fundo de eugenismo racial ele entende a “saúde do povo”, tanto em seu discurso no Instituto de Anatomia Patológica quanto no seminário inédito do inverno de 1933-1934, no qual a “saúde do povo” é vinculada por ele à unidade do sangue e da fonte (*Stamm*), à raça (*Rasse*).

A transmissão oculta da hereditariedade do povo, na medida em que exprime a potência e a lei da natureza e regula a saúde do povo, é a unidade do povo fundada no sangue e na raça. Esse fundo oculto se manifesta na técnica, na arte e no tornar-se-Estado, na constituição estatal (*Staatsverfassung*) do povo, em que a palavra “constituição” não designa mais um conjunto de normas jurídicas, mas a forma e a marca que assume o povo no Estado.

Na realidade, encontramos, condensado nesse parágrafo, o essencial da doutrina de Heidegger: de um lado, sua concepção, então supervalorizada, da técnica como manifestação da potência natural de um povo, que deve evidentemente muito a Jünger e que se voltará a encontrar em seus cursos sobre Nietzsche (a *recolocação em questão* da técnica só se tornará efetiva com a derrota do Reich nazista); de outro lado, sua noção de arte e de Estado como manifestações da verdade de um povo e que constitui o tema central de suas conferências sobre a essência da verdade, sobre a origem da obra de arte e de seus cursos de 1934-1935 sobre Hölderlin. É com efeito

da “verdade” que se trata aqui. Desse modo, escreve Heidegger, nos dois parágrafos seguintes:

O que acontece então por meio do tornar-se-Estado do povo? Essas potências, a natureza, a história, a arte, a técnica, o Estado mesmo, são impostas, e mediante essa imposição elas são *confinadas* em seus limites. E é assim que se torna manifesto *isto mesmo* que torna um povo seguro de si mesmo, radiante e forte. Ora, o caráter manifesto dessas potências não é senão a essência da *verdade*.

Ao impor essas potências, o Estado em devir remete o povo aos limites de sua *verdade* real.⁵⁴

A manifestação das potências que constituem o tornar-se-Estado do povo: natureza, história, arte, técnica, o Estado mesmo, é para Heidegger a essência da verdade. Assim, a arte e a verdade, as duas noções sobre as quais incidem suas duas conferências mais conhecidas, muitas vezes proferidas sob o nazismo, são indissociáveis de sua doutrina do tornar-se-Estado do povo, anteriormente descrito no vocabulário da estilização racial comum a Heidegger, Rothacker e Clauß: hereditariedade, estilo, marca, postura.⁵⁵ E a noção filosófica mais essencial, a verdade, é aqui comprometida nesse trabalho de estilização do fundo racial do povo. Com efeito, a passagem do oculto (*verborgen*) à sua manifestação (*Offenbarkeit*) significa o momento em que a transmissão oculta da hereditariedade de um povo se manifesta no grande estilo da arte entendida como a marca da essência da existência do povo como um todo. Assim, a caracterização heideggeriana da verdade como desvelamento (*aletheia*) lhe serve, na

⁵⁴ “Was geschieht also in der Staatwerdung des Volkes? Jene Mächte, die Natur, die Geschichte, die Kunst, die Technik, der Staat selbst werden *durch* Gesetz und in der Durchsetzung in ihre Grenzen *gebannt*. Und so wird *das* offenbar, was ein Volk sicher, hell und stark macht. Die Offenbarkeit dieses Mächte aber ist das Wesen der *Wahrheit*. In der Durchsetzung jener Mächte versetzt der werdende Staat das Volk in seine wirkliche *Wahrheit* zurück” (GA 16, 201).

⁵⁵ A palavra “postura” (*Haltung*), cuja importância central na doutrina racial de Rothacker e sua aprovação por Heidegger vimos acima (p. 77 ss.), é com efeito a última noção sobre a qual se conclui o discurso de matrícula de Heidegger (GA 16, 208).

realidade, para designar a passagem da transmissão oculta da hereditariedade (*Vererbung*) à marca (*Prägung*) do povo, manifesta em sua arte e em sua constituição estatal. Quando se lê juntos esses parágrafos do discurso sobre o “estudante como trabalhador” e o seminário inédito da mesma época, do qual citamos uma frase, é todo o pano de fundo racial da concepção heideggeriana da verdade como desvelamento que se torna manifesto.

De maneira bem característica, uma vez posta em cena, sob o nome de “verdade”, essa passagem da hereditariedade oculta à marca manifesta do povo – que não deixa de lembrar a distinção cara à doutrina racial de Rothacker entre o genótipo (que se transmite de maneira oculta) e o fenótipo, ou caráter aparente –, Heidegger não tem mais nada de decisivo a dizer, e sua linguagem se torna jargão. Com efeito, ele prossegue nestes termos:

É dessa verdade que se elevam a autêntica possibilidade de saber, o dever de saber e a vontade de saber. Saber, no entanto, *significa dominar com clareza a essência das coisas, e pela potência desse poder ser decidido à ação*.⁵⁶

Essa definição de “saber”, na qual se trata de essência, clareza, potência, ação e resolução, é bem representativa dessa *Lingua Terti Imperii* ou LTI, tão finamente analisada por Victor Klemperer.⁵⁷ No caso, o “saber” dissolve-se em algo bem diferente de um conhecimento e de um pensamento. Ao estudante que escuta, só resta o *pathos* da ação e da resolução; em suma, bem o contrário do que é, para um filósofo, o saber.

A partir desse momento, o discurso de Heidegger se fará cada vez mais incisivo e duro. Trata-se, na tradição vulgarmente difundida, dos discursos de *Gauleiter* à juventude alemã, de fazer crescer a emoção e a tensão até o momento da matrícula dos estudantes, que se torna uma verdadeira cerimônia de fertilização na ordem nazista.

⁵⁶ “Aus dieser Wahrheit erhebt sich das echte Wissenkönnen, Wissenmüssen und Wissenwollen. Wissen aber heißt *des Wesens der Dinge in Klarheit mächtig und kraft dieser Macht zur Tat entschlossen sein*”.

⁵⁷ Victor Klemperer, *LTI, la Langue du III^e Reich*, Paris, 1996.

Heidegger começa por remeter para lá onde “o povo *intacto* mergulha nas raízes de sua existência”: “a *juventude* alemã. Ela não tem escolha alguma. Ela deve”.⁵⁸ Essa obrigação, perversão do imperativo kantiano, é uma constante do *pathos* nazista. Quanto à “decisão”, ela não corresponde de modo algum a uma escolha individual. Sobre esse ponto, Heidegger é bastante claro. O estudante está sob o domínio do comando da nova realidade alemã. “O estudante nos agride e nos pergunta: como você se relaciona com o *Estado*?”.⁵⁹ Nós o consideramos “‘primitivo’ decerto, mas felizmente”!⁶⁰ E Heidegger prossegue:

Nesse movimento de agressão, a vontade da juventude se abriu às potências configuradoras do Estado. Na agressão, ela segue (*folgt*) a *Führung* de sua vontade firme. Nessa *Gefolgschaft*, o indivíduo não se concebe mais como um indivíduo isolado – ele abandonou sua vontade própria às potências.⁶¹

Voltamos a encontrar aqui o *leitmotiv* de todo o nazismo do qual Heidegger se apropriou sem nuances, e cujas premissas vimos que já apareciam desde *Ser e Tempo*: a renúncia total à existência e à liberdade individuais em prol da comunidade, estruturada pela relação exclusiva da *Gefolgschaft* com sua *Führung*. Nessa perspectiva, o trabalho não é mais concebido como esforço individual, mas como modo de ser do povo, ao mesmo título, especifica Heidegger, que a preocupação. Portanto, no momento em que o estudante abdicou de sua vontade própria, ele torna-se, nesse sentido, um “trabalhador”. A *Gefolgschaft* tornou-se *Kameradschaft*.

É preciso especificar, a esse respeito, que na língua nazista da época, a palavra *Kameradschaft* não designa simplesmente a “camaradagem” no sentido usual do termo, mas as casas de vida comunitária

⁵⁸ “– bei der deutschen *Jugend*. Sie hat keine Wahl. Sie *muß*” (GA 16, 202).

⁵⁹ “Der Student greift uns an und fragt uns: Wie hältst Du es mit dem *Staat*?” (GA 16, 203).

⁶⁰ “‘primitiv’ allerdings und glücklicherweise” (GA 16, 202).

⁶¹ “In dieser Angriffsbewegung hat sich der Wille der Jugend den staatsgestaltenden Mächten *geöffnet*. Im Angriff *folgt* sie der Führung ihres sicheren Wollens. In dieser Gefolgschaft nimmt der Einzelne sich nicht mehr als vereinzelt – er hat den Eigenwillen weggegeben an die Mächte” (GA 16, 203-04).

para os estudantes, instituídas em 1933 e estreitamente controladas pela *Deutsche Studentenschaft* nazista e pelas organizações da NSDAP, como a SA. Essa significação nazista da *Kameradschaft* é bem explícita, por exemplo, no início do texto que o filólogo nazista Wolfgang Schadewald publica em 27 de julho de 1933, na *Freiburger Studentenzeitung*, e que se intitula: “Der neue deutsche Student”. Não deve causar surpresa, aliás, que Schadewald se refira explicitamente ao discurso do reitorado de Heidegger a fim de expor as três “figuras” (*Gestalt*) da *Gemeinschaft* correspondentes aos três “serviços” enumerados por Heidegger: a “comunidade da raça (*Stamm*) e do povo” no serviço do trabalho, a “comunidade de nosso destino” no serviço de defesa e a “comunidade do espírito alemão”, no serviço do saber.

Para retornar a Heidegger, eis em que termos ele descreve o novo estudante alemão:

É a *Gefolgschaft* que cria a camaradagem, e não o contrário. É essa camaradagem que educa esses *Führer* sem nome e sem título, que *agem* mais, porque suportam mais e sacrificam mais.

A camaradagem confere ao indivíduo uma marca que o leva além de si mesmo e imprime a marca de uma cunhagem inteiramente nova aos jovens do grupo. Conhecemos a segurança dos traços de seus rostos, a severa clareza de seus olhares, o caráter decidido de seus apertos de mão, o caráter sem concessão de seus discursos.

O solitário exaltado e a massa sem treino nem direção são aniquilados pela força de impacto dessa raça de jovens. Essa raça de estudantes não “estuda” mais, isto é, não permanece sentada em qualquer parte ao abrigo, a fim de somente “*aspirar*” de lá, sentados, a um futuro qualquer. Essa nova raça daqueles que desejam saber está a todo momento a caminho. E semelhante estudante se torna um *trabalhador*.⁶²

⁶² “*Gefolgschaft* erwirkt Kameradschaft – nicht umgekehrt. Solche Kameradschaft erzieht jene namenlosen und nicht-beamtenen Führer, die mehr *tun*, weil sie mehr ertragen und opfern. Die Kameradschaft prägt den Einzelnen über sich hinaus und schlägt ihn in das Gepräge eines ganz eigenen Schlages der Jungmannschaft. Wir kennen die Festigkeit ihrer Gesichtszüge, die gestraffte Klarheit ihres Blicks, die Entschiedenheit ihres Händedrucks, die Rücksichtslosigkeit ihrer Rede. Der eigenbrödlerische Einzelne ebenso wie die zucht- und richtungslose Masse werden zerschlagen von der Schlagkraft dieses Schlages junger Menschen. Dieser

Encontra-se aqui, sob uma forma verbal (*prägen*) ou substantivada (*Gepräge*), essa “marca” da nova realidade alemã sobre o estudante como “trabalhador”. Heidegger joga à saciedade com a palavra *Schlag*, que pode significar tanto a “marca”, o “golpe”, o “impacto” e, como a palavra *Art*, a “raça”. Com a “nova realidade alemã”, não se deve reconhecer que a “*essência do trabalho e do trabalhador mudou*”?⁶³ O trabalho não designa mais uma atividade do indivíduo entre outras, mas, como o cuidado, um novo modo de ser (*Seinsart*) da existência.

Essa relação estabelecida por Heidegger entre o trabalho e o cuidado merece uma atenção particular. Com a “essência do trabalho”, doravante entendida como determinando a existência do homem *a partir de seu fundamento*,⁶⁴ “nossa existência começa a se deslocar para outro modo de ser, cujo caráter como *cuidado* há alguns anos coloquei em evidência”.⁶⁵ Essa especificação de Heidegger é fundamental para a interpretação das relações entre *Ser e Tempo* e a “nova realidade alemã”, que só se impõe em 1933, mas cuja tomada de poder já era preparada ao longo dos anos 1920. Segundo ele, o cuidado não designaria, portanto, um “existencial” próprio à existência humana como tal, mas antes um novo modo de ser que só começaria a aparecer em 1933, com a mutação na essência do trabalho, conforme a marca de uma nova “raça” de “trabalhadores”. É também, para Heidegger, uma maneira de mostrar que ele se antecipou a Jünger, que a figura jüngeriana do trabalhador, exposta somente em 1932 em *Der Arbeiter*, apenas retomaria uma determinação já adquirida por Heidegger desde 1927, sob o nome de “cuidado”.

Schlag von Studenten ‘studiert’ nicht mehr, d.h. er bleibt nicht irgendwohin geborgen *sitzen*, um von dort aus im Sitzen irgendwohin nur zu ‘*streben*’. Dieser neue Schlag der Wissenwollenden ist jederzeit unterwegs. Dieser Student aber wird zum *Arbeiter*” (GA 16, 204).

⁶³ “Oder hat sich mit der neuen deutschen Wirklichkeit *auch* und gerade das *Wesen der Arbeit und des Arbeiters gewandelt?*” (GA 16, 204).

⁶⁴ “Das so verstandene Wesen der Arbeit bestimmt jetzt *von Grund aus* das *Dasein* des Menschen” (GA 16, 205).

⁶⁵ “Unser Dasein beginnt, sich in eine andere Seinsart zu verlagern, derem Charakter ich vor Jahren als die *Sorge* herausstellte” (ibidem).

De qualquer modo, Heidegger especifica nitidamente a significação nazista que é doravante a do conceito de trabalho. Com efeito, ele escreve:

O trabalho situa o povo no campo de ação de todas as potências essenciais do ser esse campo. A estrutura da existência *völkisch* que se forma (*sich gestaltend*) no trabalho e *como* trabalho é o *Estado*. O Estado nacional-socialista é o Estado do trabalho.⁶⁶

Não se pode ser mais explícito! Observemos, além disso, que o Estado representa aqui as potências essenciais do ser. Heidegger anuncia, nisto, o que ele dirá em fevereiro de 1934, em seu seminário inédito, no qual o Estado será diretamente identificado com o ser e o povo com o ente. Doravante, o conceito de trabalho é um conceito *völkisch*. Não se está longe de *Mein Kampf*, no qual Hitler afirmava que o trabalho criador é e será para sempre antissemita. O saber tornou-se um conceito *völkisch* ao qual o novo estudante é forçado a se dobrar. De fato, Heidegger escreve:

O novo estudante, no entanto, insere-se na nova ordem da existência estatal e de seu saber *völkisch*, e isto de tal maneira que ele próprio deve contribuir, por seu lado, para configurar essa nova ordem.⁶⁷

Contudo, à medida que Heidegger se aproxima da conclusão, a mitificação do estudante como trabalhador se intensifica. “O novo estudante é um trabalhador. Todavia, onde encontramos esse estudante? Talvez só haja em cada universidade uma *meia dúzia*, talvez *ainda* menos, e no todo menos que os *sete* com os quais o *Führer* começou um dia *sua obra*”.⁶⁸ Como se vê, com a evocação desse número sete,

⁶⁶ “Die Arbeit versetzt und fügt das Volk in das Wirkungsfeld aller wesentlichen Mächte des Seins. Das *in* der Arbeit und *als* Arbeit sich gestaltende Gefüge des völkischen Daseins ist der *Staat*. Der nationalsozialistische Staat ist der Arbeitsstaat” (GA 16, 205-06).

⁶⁷ “Der neue Student aber rückt ein in die neue Ordnung des staatlichen Daseins und seines völkischen Wissens, derart, daß er selbst an seinem Teil diese neue Ordnung mitgestalten muß” (GA 16, 207).

⁶⁸ “Der neue deutsche Student *ist Arbeiter*. Aber wo finden wir diesen Studenten? Vielleicht sind es an jeder Hochschule ein *halbes Dutzend*, vielleicht *noch* weniger und im Ganzen nicht einmal jene *Sieben*, mit denen der Führer einst *sein Werk* begann” (GA 16, 206).

a que ponto Heidegger endossa o culto hitlerista do *Führer*. Este, com efeito, relata em *Mein Kampf* que, quando ele solicitou, em março de 1920, o ingresso no Partido Operário Alemão, ou Partido Alemão dos Trabalhadores (*Deutsche Arbeiterpartei*), de Anton Drexler – de onde sairá, logo depois, a NSDAP –, ele recebeu uma “carteira provisória com o número: sete”.⁶⁹ Esta foi, escreverá Hitler, “a decisão mais determinante de [sua] vida”.⁷⁰ Evocar o número sete, portanto, é situar-se nos tempos “heroicos” da fundação do nazismo por Hitler e transmitir aos estudantes essa lenda.

Na verdade, esse número sete nada mais é do que uma “mentira consciente” de Hitler, “destinada a criar a lenda”, uma mentira que “contribuiu consideravelmente para o nascimento do culto de Hitler desde a publicação do primeiro tomo de *Mein Kampf*”.⁷¹ Hitler não era o 7º, mas o 55º membro da DAP, e sua carteira trazia o número 555. O número sete, por conseguinte, foi escolhido por Hitler para sugerir “relações místicas” entre os iniciadores do movimento. Vê-se nessa escolha que a noção hitlerista do “trabalhador” não tem nada de socialista, e que ela deriva, antes, como é igualmente o caso com a “forma (*Gestalt*) do trabalhador”, cara a Jünger, de uma “aristocracia” mitificada e mística, de um culto do *Führer* e de sua “guarda” próxima.

Nos discursos de Heidegger, trata-se de sugerir que o novo estudante mítico, entendido como “trabalhador”, logo faça a substituição, que ele, por sua vez, professe e se una à “frente de trabalho da nova corporação de docentes”. Enquanto isso, a significação da matrícula dos estudantes fica desestruturada. Doravante, conclui Heidegger, “o exame se dá para o estudante não mais *no fim* da época de estudos, mas no começo”.⁷² O que significa isso, senão que é preciso

⁶⁹ “So meldete ich mich als Mitglied der Deutschen Arbeiterpartei an und erhielt einen provisorischen Mitgliedsschein mit der Nummer: sieben” (Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 244).

⁷⁰ “Es war der entscheidendste Entschluß meines Lebens” (ibidem).

⁷¹ Werner Maser, *Mein Kampf d'Adolph Hitler*. Paris, 1966, p. 158-59.

⁷² “Das Examen steht für den neuen Studenten nicht am *Ende* der Studienzeit, sondern am Anfang” (GA 16, 207).

começar se assegurando de que o estudante inscrito seja um *Volksge-
nosse* – palavra tão intraduzível quando o termo *völkisch*, mas que,
na linguagem nazista da época, designa exclusivamente o companhei-
ro de raça: jamais um “judeu” será considerado o *Volksge-
nosse* de um
“ariano” – e que, além disso, está disposto a se deixar dominar pelas
“novas potências estatais” do Estado nacional-socialista?

Após evocar a Floresta Negra natal, pátria de Schlageter, o “he-
rói” mitificado pelos nazistas, o reitor Heidegger chama à frente o es-
tudante de Filosofia Fischer, para sua matrícula. Ele se exprime então
nestes termos:

Eu o incito a respeitar a vontade e a obra de nosso *Führer* Adolf Hitler.
Eu o vinculo à lei de existência do novo estudante alemão. Exijo do
senhor disciplina e seriedade e dureza em relação a si mesmo. Exijo de
sua parte vontade de sacrifício e exemplaridade da postura (*Haltung*)
em relação a todos os camaradas do povo (*Volksge-
nossen*) alemães.

Heil Hitler!⁷³

Cinco dias depois, em 30 de novembro de 1933, Heidegger pro-
nuncia em Tübingen uma conferência intitulada *A Universidade no
Estado Nacional-Socialista*. Uma longa notícia sobre a conferência
aparece no dia seguinte na *Tübinger Chronik*. Heidegger é apresenta-
do como “um dos pioneiros mais fortes do nacional-socialismo entre
os cientistas alemães”.⁷⁴ O conteúdo é manifestamente o mesmo que
no discurso precedente: a nova Universidade deve representar “uma
parte do Estado nacional-socialista”.⁷⁵ Uma vez mais, Heidegger afir-
ma o contrário do que tentarão fazer acreditar certos apologistas,

⁷³ “Ich verpflichte Euch auf den Willen und das Werk unseres Führers Adolph Hitler. Ich binde Euch an das Gesetz des Daseins des neuen deutschen Studenten. Ich fordere von Euch Zucht und Ernst und Härte gegen Euch selbst. Ich verlange von Euch Opfermut und Vorbildlichkeit der Haltung gegenüber allen deutschen Volksgenossen. Heil Hitler!” (GA 16, 208).

⁷⁴ “[...] einer der stärksten nationalsozialistischen Vorkämpfer unter den deutschen Gelehrten, der derzeitige Rektor der Universität Freiburg, *Professor Dr. Heidegger*” (GA 16, 765).

⁷⁵ “[...] die neue Universität ein Stück des nationalsozialistischen Staates darstellen werde” (ibidem).

pretendendo que ele teria desejado salvar a autonomia da Universidade contra o poder nazista. Nesse discurso, Heidegger assume esse extremismo que permitiu a Karl Löwith dizer que ele era mais radical do que os senhores Rosenberg e Krieck. Com efeito, ele afirma que a revolução na Universidade ainda não começou e conclui com a necessidade de ser uma “raça dura”.

Foi nessa época, em uma carta de 13 de dezembro de 1933 aos decanos da Universidade de Friburgo, convidando os docentes a uma subscrição à publicação de um *Denkschrift* para comemorar a “manifestação da ciência alemã”, de 11 de novembro de 1933, em Leipzig – essa jornada na qual se vê Heidegger ao lado do médico eugenista e raciólogo Eugen Fischer, sentado diante de uma fileira de estandartes com a cruz gamada da SA – que Heidegger adota a terminologia antissemita do nazismo, utilizando o termo “não ariano” (*Nichtarier*). Com efeito, ele escreve: “É inútil lembrar que não arianos não devem aparecer no formulário das assinaturas.”⁷⁶

A exclusão dos “não arianos” é apresentada como evidente, de modo que não é necessário lembrá-la. A obra à qual Heidegger convida os professores “arianos” a subscrever é nada menos do que a *Profissão de Fé dos Professores das Universidades Alemãs e das Escolas Superiores em Adolf Hitler e o Estado Nacional-Socialista*, editada em Dresden pela Liga de Professores Nacional-Socialistas (NSLB) e publicada em cinco línguas: alemão, inglês, italiano, francês e espanhol, a fim de ser distribuída em toda a Europa. Esse livro contém, portanto, uma das primeiras traduções francesas de um texto de Heidegger, que parece ter sido difundida em toda a Europa. Sob a pluma de um tradutor que manifestamente não é francês, a *Bekanntnis* de Heidegger fala da “eclosão de toda uma adolescência purificada até o mais profundo de suas raízes”, da “vã idolatria de um pensamento sem fundo nem força, do qual aspiramos ver desaparecer a filosofia”, de “não se furtar ao terror dos libertos e às perturbações da

⁷⁶ “Es bedarf keines besonderen Hinweises, daß Nichtarier auf dem Unterschriftenblatt nicht erscheinen sollen” (*Martin Heidegger und das Dritte Reich*, op. cit., p. 185; republicado em GA 16, 217, mas sem o *Abschrift* publicado por Bernd Martin na obra citada).

obscuridade”, e louva “a revolução nacional-socialista” como “uma transformação tão completa quanto radical em nossa existência”.⁷⁷ Além disso, fato importante a se notar, os dois principais discípulos não judeus de Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Gerhardt Krüger, fazem parte dos poucos filósofos cujo nome se encontra no final do livro, na lista de professores que aderiram à “profissão de fé” em favor de Hitler. São esses dois nomes, de Gadamer e de Krüger, que Heidegger recomendará a Stadelmann em 1945,⁷⁸ quando se tratar de prover, em Tübingen, a substituição da cátedra de Filosofia de Theodor Haering, proibido de exercer atividade universitária, como em breve o próprio Heidegger, por causa de seu ativismo nazista.

Para voltar ao início de 1934, Heidegger começa pronunciando, em 22 de janeiro, um discurso para a abertura de um curso destinado aos “trabalhadores de necessidade” (*Notstandsarbeiter*) da cidade de Friburgo. Esse discurso, assim como o do dia seguinte, consagrado a um apelo ao “serviço do trabalho”, manifesta da maneira mais explícita a transformação nacional-socialista dos conceitos de trabalho, saber e liberdade, dos quais Heidegger se apodera, seguindo assim “o *Führer* de nosso novo Estado”.⁷⁹ O que até o presente chamávamos de saber, ciência e trabalho assumiu, diz ele, outra significação.⁸⁰ Com que objetivo? O de “tornar-se duro para uma existência plenamente válida como *Volksgenosse* na comunidade do povo alemão”,⁸¹ o que inclui especialmente a compreensão daquilo “que o saneamento futuro do corpo do povo significa” e o que representa “o fato de que 18 milhões de alemães pertencem ao povo, sim, mas porque eles

⁷⁷ *Bekennntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund*. Deutschland/Sachsen, Dresden (s/d), p. 83-84 para a trad. francesa do discurso de Heidegger.

⁷⁸ Carta a Stadelman de 20 de julho de 1945, GA 16, 371, e carta a Stadelmann de 1º de setembro de 1945, GA 16, 395.

⁷⁹ “der Führer unseres neuen Staates” (GA 16, 232).

⁸⁰ GA 16, 234.

⁸¹ “Das Ziel ist: stark zu werden zueinem vollgültigen Dasein als Volksgenosse in der deutschen Volksgemeinschaft” (GA 16, 233).

vivem fora das fronteiras do Reich, não pertencem ao Reich”.⁸² Aqui, Heidegger antecipa as principais medidas que o novo Reich logo tomará: a lei para a defesa do sangue alemão, ou lei de Nuremberg, a reunificação da Áustria e da Alemanha (*Anschluss*) e a ampliação do Reich, logo destinado a englobar os Sudetos e o corredor de Danzig. Do mesmo modo, é preciso compreender “trabalhador” e “trabalho” como “o nacional-socialismo compreende esses termos”,⁸³ isto é, precisamente, conceber o estado do trabalho como o concebe a NSDAP. Aqui, a lenda de um Heidegger que se opõe ao Partido Nazista se esboroa. Eis, com efeito, o que ele afirma:

Só existe *um* “estado de vida” alemão. É o *estado do trabalho*, enraizado no fundo portador do povo e livremente ordenado na vontade histórica do Estado, cuja marca (*Prägung*) é pré-configurada no movimento do *Partido Nacional-Socialista* dos *trabalhadores* alemães.⁸⁴

Heidegger manifesta aqui um compromisso total com o movimento nazista representado pelo Partido. Não se poderá mais dizer, doravante, que seu objetivo era libertar a Universidade do domínio do Partido, como ele tentou fazer acreditar depois de 1945. O que ele diz do “estado de vida” alemão pré-configurado pela NSDAP é muito próximo do que Rothacker afirma na mesma época, em sua *Filosofia da História*, sobre o “estilo de vida”, o qual os alemães, segundo ele, deveriam ao “espírito” da NSDAP.⁸⁵ Além disso, Heidegger reuniu nesse parágrafo a tríade schmittiana do povo, do Estado e do movimento. Da mesma forma, a liberdade invocada assume um sentido

⁸² “[...] wissen, was die künftige Gesundheit des Volkskörpers bedeutet [...] was in der Tatsache liegt, daß 18 Millionen Deutsche zwar zum Volk, aber, weil außerhalb der Reichsgrenzen lebend, doch nicht zum Reich gehören” (GA 16, 233).

⁸³ “Arbeiter und Arbeit, wie der Nationalsozialismus diese Worte versteht [...]” (GA 16, 236).

⁸⁴ “Es gibt nur *einen einzigen* deutschen ‘Lebensstand’. Das ist der in den tragenden Grund des Volkes gewurzelte und in den geschichtlichen Willen des Staates frei gefügte *Arbeitsstand*, dessen Prägung in der Bewegung der nationalsozialistischen deutschen *Arbeiterpartei* vorgeformt wird” (*Der Ruf zum Arbeitsdienst*, GA 16, 239).

⁸⁵ Ver anteriormente, cap. 1, p. 74-77.

bem particular: não se trata mais de uma, uma vez que a marca do estado do trabalho é pré-configurada pela NSDAP. Se o trabalho torna livre, essa liberdade não passa aqui de servidão e submissão totais ao Partido. A perversão das noções de trabalho e de liberdade não poderia ser mais radical.

Em seu discurso de Constança, pronunciado no final de maio de 1934 (portanto, após sua demissão do reitorado), Heidegger confirma a maneira bem particular pela qual ele entende a liberdade: “a liberdade [...] significa: *estar ligado à lei mais íntima e às ordens de nossa essência*”.⁸⁶ No contexto da conferência, Heidegger mostra do que se trata. Essa lei de “nossa” essência deve ser compreendida em um sentido *völkisch* e racial. O que está em jogo, com efeito, é “a saúde do impulso de vida *völkisch*”, e conhecemos, pela definição que ele fornece, em seu seminário da mesma época, a significação explicitamente racial que possui a noção de “saúde do povo”, tanto em Heidegger como em todos os nacionais-socialistas. Doravante, a liberdade não designa mais a vontade autônoma do cidadão, mas o vínculo de sangue que une entre si os *Volksgenossen* alemães na unidade da *Volksgemeinschaft* e sob o compromisso comum com o *Führer*.

A APOLOGIA DA GUERRA, O COMBATE “ESPIRITUAL” E O CULTO DOS MORTOS

O discurso do final do mês de maio de 1934, pronunciado diante de seus antigos discípulos do Liceu de Constança, é dedicado ao culto da Grande Guerra e ao anúncio da guerra próxima. Heidegger evoca os dois milhões de mortos alemães da Grande Guerra, cujos “túmulos intermináveis” formam, segundo ele, “uma coroa misteriosa em torno das fronteiras do Reich e da Áustria alemã”.⁸⁷ Seu dis-

⁸⁶ “Freiheit [...] heißt: *Bindung an das innerste Gesetz* und die Ordnungen unseres Wesens” (GA 16, 281).

⁸⁷ “Der Aufbruch unserer, der zwei Millionen Toten aus den endlosen Gräbern, die wie ein geheimnisvoller Kranz sich um die Grenzen des Reiches und Deutsch-Österreichs ziehen, beginnt erst” (GA 16, 280).

curso vai bem além do patriotismo comum no contexto da época. Ele incorpora, em duas ocasiões, a maneira nazista de integrar, no que ele chama de “nossa raça” (*unser Geschlecht*)⁸⁸, a comunidade de camaradas mortos na guerra, segundo um culto dos mortos destinado a preparar a guerra futura. Heidegger invoca, aqui, como em vários de seus cursos dos anos 1933-1936, o aforismo 53 de Heráclito sobre a guerra, pai/mãe de todas as coisas, ao qual ele se refere também em sua carta a Carl Schmitt.

Voltaremos a tratar do uso que ele faz desse aforismo.⁸⁹ O discurso de Constança revela, sobretudo, que, ao contrário do que tentará sustentar Heidegger na sequência, e particularmente em 1945, para se livrar das acusações,⁹⁰ o *polemos*, o combate de que se trata na frase de Heráclito, é evocado por ele, sim, em relação direta com as guerras efetivas, uma vez que o parágrafo no qual ele cita o aforismo de Heráclito se inicia com a evocação da Grande Guerra, concebida não só como um evento pretérito, mas se impondo no presente “acima de nós”⁹¹ – esse “nós” designando o povo alemão e a raça alemã. Essa guerra, declara Heidegger, nós devemos “ganhá-la *espiritualmente*, isto é, que o *combate* se torne a *lei mais íntima* de nossa existência”.⁹² Com efeito, ele afirma:

Para o homem essencial, o combate é a *grande provação* de todo ser: na qual se decide se somos escravos ou senhores. [...] Nossa raça – nós, em nossa camaradagem plena de mistério com os camaradas mortos – é a ponte para a conquista histórico-espiritual da Grande Guerra.⁹³

⁸⁸ GA 16, 282, 284.

⁸⁹ Ver adiante o capítulo 6.

⁹⁰ “Das Wort *polemos* [...] bedeutet nicht ‘Krieg’ [...] wir dürfen nicht nur *polemos* nicht an Krieg denken” (*Das Rektorat 1933/34*, GA 16, 379).

⁹¹ “Der große Krieg kommt *jetzt erst* über uns” (GA 16, 280).

⁹² “Der große Krieg muß von uns *geistig* erobert werden, d.h. der *Kampf* wird zum *innersten Gesetz* unseres Daseins” (GA 16, 283).

⁹³ “Für den wesentlichen Menschen ist der Kampf die *große Prüfung* alles Seins: in der sich entscheidet, ob wir Knechte sind vor uns selbst oder Herren. [...] Unser Geschlecht – wir in der geheimnisvollen Kameradschaft mit den toten Kameraden – ist die Brücke zur geistigen geschichtlichen Eroberung des großen Krieges” (GA 16, 283-84).

É preciso levar a sério esse tema heideggeriano do combate espiritual, concebido como substituição da guerra militar. Sob certos aspectos, isto está sempre presente. Com efeito, o tema mais recorrente dos discursos, das conferências e também, como veremos, nos cursos de Heidegger, é o do combate (*Kampf*), para ele, simultaneamente, guerra (*Krieg*) efetiva e combate espiritual. Quando a guerra militar coincide com a vitória esmagadora dos exércitos do Reich nazista, Heidegger eleva as vitórias militares ao nível de um ordálio metafísico, no qual se jogam a essência dos povos e seu destino histórico. Será o caso, como veremos, em seu curso de junho de 1940, no momento em que os exércitos do Reich se espalham sobre a França.⁹⁴ Quando, ao contrário, Heidegger precisa enfrentar a derrota, ele sustenta que a guerra não decide nada. É o que ele afirma em 1934, em relação à derrota alemã de 1918: “a guerra, em seu fim imediato, ainda não forneceu qualquer decisão”,⁹⁵ e é o que ele sustentará novamente, após 1945, em *O que Significa Pensar?*.⁹⁶

Não nos deteremos sobre o caráter bastante risível dessa sacralização da efetividade, que varia segundo as ocasiões: disposto a se exprimir no plano mais concreto quando o evento histórico é favorável, disposto, ao contrário, a se transpor para outro plano, dito “espiritual” – mas vimos como Heidegger definiu espírito – quando o vento da história muda. O que importa enfatizar, desde já, é que Heidegger jamais tirou lições do fato de que, em 1945, não se tratava mais somente, como em 1918, do resultado de uma guerra entre nações, mas da derrota militar do domínio hitlerista e nazista na Europa, que se revelara um empreendimento de aniquilação do povo judeu, de massacre das populações eslavas e de sujeição precedendo uma aniquilação progressiva de todos os povos não *völkisch* – inclusive na França. Sobre esse ponto, que está na verdade no centro de sua doutrina, não

⁹⁴ Ver adiante, capítulo 9.

⁹⁵ “Der Krieg hat ja in seinem unmittelbaren Ende noch keine Entscheidung gebracht” (GA 16, 281).

⁹⁶ “Essa guerra mundial não decidiu nada”, *Qu’Appelle-t-on Penser?* Paris, 1959, p. 108. Ver sobre esse ponto J. Barrash, *Heidegger et son Siècle. Temps de l’Etre, Temps de l’Histoire*, op. cit., p. 176.

haverá virada, *Kehre*: após 1945, Heidegger continuará, como o fizera após 1918, a transpor para o plano do “espírito” ou da “fala”, um combate perdido no teatro das armas.

A facilidade com a qual ele conseguiu efetuar essa transposição, a ausência, por muito tempo quase total, de resistência diante dessa nova situação de fato, especialmente na França, levam a se colocar muitas questões sobre a inconsistência que se seguiu à capitulação nazista de 1945. De qualquer forma, a maneira pela qual Heidegger evolui durante os anos 1920 e 1930, após a derrota alemã de 1918, é repleta de ensinamentos para compreender como ele mesmo e seus discípulos mais distinguidos – a começar por Ernst Nolte – se comportarão após 1945. Eis porque o estudo, em profundidade, dos anos 1933-1935, permite não só avaliar a radicalidade de seu compromisso, como se revela indispensável para apreender a estratégia utilizada em seguida.

A ALEMANHA SECRETA, A “VENERAÇÃO” E A TRÍADE HITLERISTA DO POETA, DO PENSADOR E DA AÇÃO POLÍTICA

A demissão do reitorado, em 23 de abril de 1934, ligada, como demonstrou Hugo Ott, ao radicalismo de Heidegger e de seu discípulo Erik Wolf, não marca de modo algum o fim da atividade pública de Heidegger a serviço da *Führung* hitlerista, mas, pelo contrário, seu “aprofundamento”. Heidegger tem agora tempo de apresentar conferências e textos bem mais desenvolvidos, como as conferências dos dias 15 e 16 de agosto de 1934 sobre a “Universidade alemã”, o texto sobre a “instituição de uma escola de professores” no novo Reich, encaminhado em 29 de agosto do mesmo ano ao Dr. Stuckart, e a conferência de 30 de novembro de 1934 sobre o “estado atual e a tarefa futura da filosofia alemã”.

Sabemos, hoje, que a tentativa de autojustificação de 1945 não passa de uma série de contraverdades: assim, Heidegger pretende que, a partir de abril de 1934, ele não se ocupou mais dos assuntos da Universidade.⁹⁷ Na realidade, a pedido do secretário de Estado Wilhelm

⁹⁷ *Das Rektorat 1933/34*, GA 16, 389.

Stuckart, alto dignitário do Partido, próximo de Hitler e de Himmler e primeiro presidente da Associação Alemã para a Higiene Racial, ele aceitou participar da constituição de uma nova escola de professores do Reich. Chegou-se a discutir sobre ele assumir pessoalmente a direção desta escola.

Ora, Heidegger escreveu em 1945 que, depois de 30 de junho de 1934, “aquele que aceitava uma função na direção da Universidade podia saber de maneira inequívoca com quem ele se ligava”.⁹⁸ Ao remeter ao Ministério, em 29 de agosto de 1934, seu projeto de instituição dessa nova Academia de professores, ele sabia, com efeito, com quem ele continuava a se ligar.⁹⁹

De fato, as conferências de agosto de 1934 sobre a “Universidade alemã” não marcam qualquer atenuação de seu engajamento. Heidegger começa afirmando que:

Nosso presente alemão está pleno de uma grande transformação que se apodera da existência histórica como um todo de nosso povo. O começo dessa transformação nós a vemos na revolução nacional-socialista.¹⁰⁰

Vem em seguida uma recordação histórica da fundação da Universidade alemã e de seu desenvolvimento no século XX. Sua vocação e seu papel são supervalorizados: se se considera não a imagem externa, mas a “essência íntima” da Universidade alemã, sua história é a do espírito alemão, que coincide com o destino do povo alemão.¹⁰¹ Se acrescentarmos a isso que Heidegger considera a Faculdade de Filosofia como “o meio portador e determinante

⁹⁸ “Wer nach dieser Zeit noch ein Amt in der Leitung der Universität übernahm, konnte eindeutig wissen, mit wem er sich einließ” (GA 16, 390).

⁹⁹ Hermann Heidegger reeditou esse texto descoberto por Victor Farias, mas sem o texto da carta a Wilhelm Stuckart de 28 de agosto de 1934. Ver GA 16, 308 e 801 e V. Farias, *Heidegger et le Nazisme*, op. cit., p. 221. Não analisamos o projeto de Heidegger, já comentado por Farias.

¹⁰⁰ “Unsere Deutsche Gegenwart aber ist erfüllt von einer großen Umwälzung, die durch das ganze geschichtliche Dasein unseres Volkes hindurchgreift. Den Beginn dieser Umwälzung sehen wir in der nationalsozialistischen Revolution” (GA 16, 285-86).

¹⁰¹ GA 16, 285.

da nova Universidade”,¹⁰² percebe-se melhor porque ele se acredita depositário da *Führung* “espiritual” e do destino do povo alemão. Não se trata somente de uma questão de orgulho pessoal, mas, no plano coletivo, de um desastre sem nome, em razão do fato de que a “missão” (*Sendung*) que Heidegger pretende definir para o povo alemão se identifica com o “trabalho” e com a “honra” tais como os concebe o nazismo. No esquema que ele traça, são as três noções de trabalho, honra e missão (*Arbeit, Ehre, Sendung*) que permitem ao povo, por meio do Estado, elevar-se ao “saber” e à “ciência”.¹⁰³ Sem dúvida, Heidegger condensa aqui o ensinamento que ele ministrou em 1933-1934 em um seminário sobre “o povo e a ciência”, e o qual ele não poderá se impedir de lembrar, em 1945, que teve muita frequência (*stark besucht*).¹⁰⁴ Heidegger apropria-se das noções do nazismo teorizadas por Hitler e Jünger (no que concerne ao trabalho) e Rosenberg (no que concerne à honra). Ele retoma, especialmente, o discurso sobre o “trabalhador do punho” e o “trabalhador da cabeça”,¹⁰⁵ há muito tempo lugar-comum dos discursos de Hitler.¹⁰⁶

No entanto, Heidegger acrescenta ao trabalho e à honra a noção de “veneração”: *Ehrfurcht*, derivada da honra (*Ehre*) e que ele define segundo seus próprios existenciais como “o cuidado (*Sorge*) da nobreza e da resolução da essência” do povo. Esse “cuidado com a determinação histórica do povo” permanece, diz ele, um segredo (*Geheimnis*) que continua oculto (*verborgen*) e guardado pelo povo.¹⁰⁷ Essas determinações surgem na mesma época em que, em seu

¹⁰² “Die tragende und bestimmende Mitte der neuen Universität wurde die philosophische Fakultät” (GA 16, 292).

¹⁰³ Ver o esquema reproduzido em GA 16, 304.

¹⁰⁴ Heidegger fala de “ein stark besuchtes Seminar über ‘Volk und Wissenschaft’” (GA 16, 373). Parece, de acordo com as datas (o semestre de inverno de 1933-1934), que só pode se tratar do seminário inédito que estudaremos no capítulo 5.

¹⁰⁵ “Wir sprechen vom ‘Arbeiter der Faust’ und vom ‘Arbeiter der Stirn’ und ihrer Zusammengehörigkeit” (GA 16, 303).

¹⁰⁶ Ver, por exemplo, o *Völkischer Beobachter* de 5 de julho de 1921.

¹⁰⁷ “alle Stände sind in ihrer Arbeit getragen und geführt von der Sorge um die geschichtliche Bestimmung des Volkes. Diese bleibt ein Geheimnis. So verborgen dieses Geheimnis bleibt, so offen ist die Gesinnung und Stimmung, in der das

curso sobre a caverna de Platão, ele relaciona o ser ao que é oculto e velado, e a verdade ao que é desvelado (*Unverborgenheit*). Heidegger retoma o tema da “Alemanha oculta” (*geheimes Deutschland*)¹⁰⁸ vindo do círculo de Stefan George e das conferências de Norbert von Hellmuth sobre Hölderlin, mas para fazer dele a origem mesma da “verdade” e a determinação mais íntima da essência do povo alemão.

O que pretende fundar Heidegger não é nem uma filosofia, nem um pensamento, mas o culto secreto e a veneração do povo alemão por sua essência oculta. Não há qualquer tomada de distância em relação ao nacional-socialismo. É com efeito do fundo oculto do nazismo que se alimenta Heidegger. Pois a essência de que se trata é “a essência da revolução nacional-socialista”, concebida como “a transformação (*Verwandlung*) da realidade alemã”.¹⁰⁹ Quando ele evoca “a Alemanha secreta” que continuava a viver no início do século XIX, a despeito da “impotência política” (*politische Ohnmacht*) da nação alemã diante das vitórias napoleônicas, Heidegger lembra a criação da palavra *Volkstum*, ela própria ligada à palavra *Volksgeist*, concebida em sua “essência natural e histórica”. Com efeito, ele escreve:

A essência natural e histórica do *espírito do povo* (*Volksgeist*), e não as regras de um simples entendimento, nem os cálculos de uma razão universal em livre suspensão, determinou a essência do homem. Foi então que nasceu igualmente, e não por acaso, a palavra *Volkstum*. Esse novo saber e essa nova vontade se aplicam necessariamente também ao Estado [...] pressentido como uma ordem viva e uma lei, no qual e por meio do qual o próprio povo conquista sua unidade e a certeza de sua duração.¹¹⁰

Volk dieses Geheimnis bewahrt: es ist die *Ehrfucht* – die Sorge um die Würde und Entschiedenheit seines Wesens” (GA 16, 303).

¹⁰⁸ A expressão, com efeito, aparece no início de sua conferência, GA 16, 290, e o tema do segredo (*Geheimnis*) é recorrente na sequência: ver GA 16, 298 e 303.

¹⁰⁹ GA 16, 298 e 302.

¹¹⁰ “Das naturhafte und geschichtliche Wesen des *Volksgeistes*, nicht die Regeln eines bloßen Verstandes und nicht die Berechnungen einer freischwebenden Weltvernunft, bestimmte das Wesen des Menschen. Damals entstand auch und nicht zufällig das Wort *Volkstum*. Dieses neue Wissen und Wollen erstreckte sich

Esse texto de Heidegger, cujo início se aproxima bastante do relatório contra Hönigswald já citado, lembra os desenvolvimentos publicados pouco antes por Rothacker, em sua *Filosofia da História*, sobre a “redução da existência ao *Volkstum* e à raça”. Heidegger não precisa dizer mais: a referência ao *Volkstum* e à honra – a qual todos os nacional-socialistas sabem, desde Rosenberg, que se identifica com o mito do sangue – basta para nos indicar de que teor é a “veneração” de que nos fala Heidegger.

Ao reconstituir à sua maneira a história da Universidade alemã e ao se colocar sob o signo da Alemanha secreta, Heidegger se situa na longa duração: ele não está mais nessa data (agosto de 1934) no engajamento imediato, mas sonha na perenidade do Estado hitlerista. Exatamente como em sua introdução ao seminário de inverno seguinte, intitulado *Hegel, sobre o Estado*,¹¹¹ a tarefa evocada – aqui, a realização de uma “nova escola superior do espírito”¹¹² – não poderia ser realizada desde já, mas “talvez em 50 anos”.¹¹³ Segue-se uma apologia da “grandeza”, incluindo o louvor ao *Führer*. Vemos onde nos levou a veneração heideggeriana: veneração do que é considerado “grande”, hoje culto do *Führer*, amanhã daquele mesmo que celebra o culto. Com efeito, “quem quiser ver realmente o que é grande deve ter ele próprio grandeza”.¹¹⁴ Assim, podem se entender o *pathos* da “grandeza” e a cadeia da “veneração”, que não contarão em nada na recepção e no culto do “mestre”, de Meßkirch. Pensa-se, por exemplo, na expressão de Elfride Heidegger a Frédéric de Towarnicki, para designar seu marido: *Er ist zu Groß*.

notwendig auch auf den Staat [...] der Staat wurde geahnt als eine lebendige Ordnung und ein Gesetz, darin und dadurch das Volk selbst seine Einheit und die Sicherheit seiner Dauer gewinnt” (GA 16, 291).

¹¹¹ Ver adiante, capítulo 8.

¹¹² As duas conferências constituem, dessa forma, a justificação “doutrinal” do projeto enviado nesse mesmo mês de agosto de 1934 a Wilhelm Stuckart, para a constituição de uma Academia dos Professores do Reich.

¹¹³ “vielleicht in 50 Jahren” (GA 16, 306).

¹¹⁴ “Wer das Große wirklich sehen will, muß selbst Größe haben” (GA 16, 307).

Quanto à nova escola superior do espírito projetada por Heidegger, tarefa da universidade alemã do presente e do futuro, seu papel é claramente definido:

A educação do povo pelo Estado para o povo – este é o sentido do movimento nacional-socialista, esta é a essência da nova formação do Estado. *Essa* educação para o saber mais elevado é a tarefa da nova Universidade.¹¹⁵

Uma vez mais se confirma o fato de que Heidegger não pretende de modo algum afirmar a autonomia da Universidade diante do “movimento”, isto é, do Partido, e diante do Estado. Pelo contrário, essa nova educação é concebida como uma educação política. O seminário inédito do inverno de 1933-1934 o confirmará.

Não evocaremos em detalhe a última grande conferência de 1934, pronunciada em 30 de novembro, sobre “a situação atual e a tarefa futura da filosofia alemã”, na medida em que seus temas são próximos do curso do mesmo ano, os quais serão estudados em nosso próximo capítulo. Assinalaremos apenas dois elementos principais de sua conclusão. Em primeiro lugar, uma frase espantosa, na qual o Estado é identificado ao ser histórico e o povo ao ente. De fato, Heidegger escreve: “Um Estado *é* somente enquanto ele *devém, devém o ser histórico* do ente, que se chama *povo*.”¹¹⁶

Quando lemos essa frase, com a publicação, em 2000, desse volume, ficamos profundamente impressionados com a diferença ontológica entre ser e ente – sempre apresentado como o núcleo da “doutrina” de Heidegger, que seus apologistas mantêm cuidadosamente à parte de toda relação com o político – ser, aqui, relacionado por ele à relação entre o Estado e o povo. Desde então, encontramos no seminário inédito do semestre de inverno de 1933-1934 a confirmação desenvolvida do que só é expresso aqui uma única vez. Isto

¹¹⁵ “*Erziehung des Volkes durch den Staat zum Volk* – das ist der Sinn der nationalsozialistischen Bewegung, das ist das Wesen der neuen Staatsbildung. *Solche* Erziehung zum höchsten Wissen ist die Aufgabe der neuen Universität” (ibidem).

¹¹⁶ “Eins Staat *ist* nur, indem er *wird, wird* zum *geschichtlichen Sein* des Seienden, das *Volk* heißt” (GA 16, 333).

lança uma luz inteiramente nova sobre a relação íntima, para não dizer identificação, entre o ontológico e o político em Heidegger.

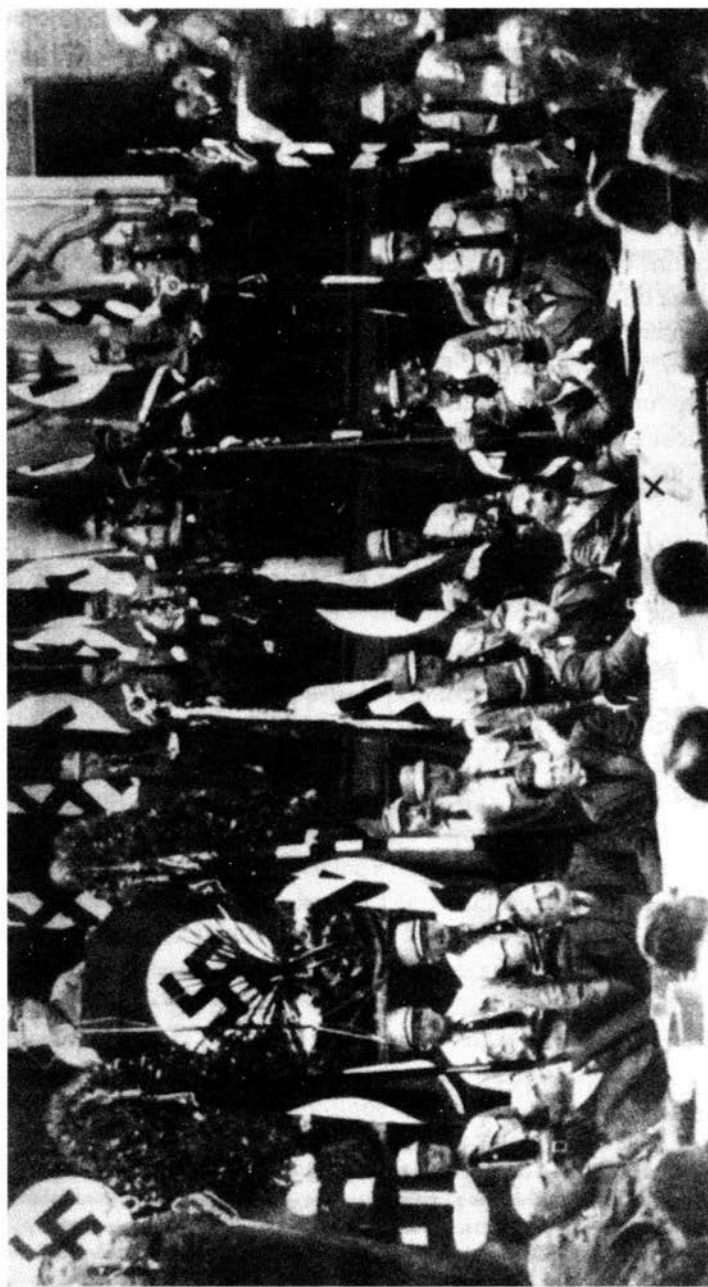
O outro ponto importante é que Heidegger conclui sua conferência com uma citação de Hölderlin, evocando a pátria (*das Vaterland*), e apresenta o poeta como “o mais alemão dos alemães” (*das Deutseheste der Deutschen*).¹¹⁷ A veneração pela essência da Alemanha secreta passa pelo culto a Hölderlin, elevado depois de Hellingrath ao nível de poeta e profeta do *geheimes Deutschland*.

Enfim, Heidegger utiliza a tríade que se encontra no curso do mesmo semestre sobre a *Germânia* e o *Reno*: a poesia, o pensamento e a ação política do criador de Estado (*Dichten, Denken, politische Tat*).¹¹⁸ Ao situar em continuidade, assim, o poeta, o pensador e a ação política, Heidegger nazifica a visão tradicional da Alemanha como o povo dos poetas e dos pensadores. Retoma textualmente, dessa forma, Hitler, o qual, deve recordar-se, conclui *Mein Kampf* com a evocação dos poetas (*Dichter*) e dos pensadores (*Denker*) como conduzindo à ação (*Tat*).¹¹⁹ A tríade de Heidegger, portanto, é a retomada exata da tríade de Hitler.

¹¹⁷ GA 16, 333-34.

¹¹⁸ GA 16, 318.

¹¹⁹ Hitler, com efeito, conclui *Mein Kampf* acrescentando à lista dos 18 “heróis” mortos em 9 de novembro de 1923, por ocasião do golpe de Estado fracassado de Munique, o nome de seu mentor e amigo Dietrich Eckart, e o faz nestes termos: “E quero listar entre eles, como um dos melhores, o homem que consagrou sua vida a despertar seu povo, nosso povo, por meio da poesia e do pensamento e, finalmente, pela ação (*im Dichten und im Denken und am Ende in der Tat*)” (*Mein Kampf*, op. cit., p. 781; trad. fr., p. 685).



Heidegger na manifestação de apoio à "ciência alemã" de Hitler, Leipzig, em 11 de novembro de 1933.

Capítulo 4 | Os cursos dos anos 1933-1935: da questão do homem à afirmação do povo e da raça alemã¹

A recente publicação dos cursos dos anos 1933-1934 modifica radicalmente a percepção que podemos ter da obra de Heidegger. Descobre-se, com efeito, que seu engajamento nazista não se limita a alguns discursos de circunstância, mas impregna em profundidade, ao contrário, o ensinamento que dispensa a seus estudantes. Sob o tom aparentemente filosófico dos títulos de seus cursos, hoje reforçado pelas divisões em parágrafos introduzidas pelos editores, é na verdade o teor do nazismo que irrompe no centro de sua doutrina. Assim, o primeiro curso, o do semestre de verão de 1933, intitula-se *A Questão Fundamental da Filosofia*; o segundo, o do semestre de inverno de 1933-1934, *A Essência da Verdade*, e o terceiro, o do semestre de verão de 1934, *Lógica*. No entanto, a questão fundamental que mobiliza Heidegger é aquela que o povo alemão põe a si mesmo, na suposta grandeza de seu momento histórico e de seu destino metafísico. No curso seguinte, trata-se de mostrar que o homem é por essência político e que a visão de mundo de Hitler traz uma mutação radical da essência do homem. No curso sobre a lógica, trata-se principalmente do povo alemão concebido em sua essência histórica e em sua relação

¹ Abordaremos, neste capítulo, os quatro cursos ministrados por Heidegger de maio de 1933 a fevereiro de 1935, dos quais os três primeiros foram publicados somente há pouco na Alemanha e ainda permanecem inéditos em francês. Será apenas após evocar os dois seminários inéditos dos semestres de inverno de 1933-1934 e 1934-1935 e a concepção heideggeriana do *polemos* em sua relação com Carl Schmitt e Alfred Baeumler que evocaremos, no capítulo 9, o curso do semestre de verão de 1935, *Introdução à Metafísica*, posterior a esses dois seminários.

com o Estado. Em suma, como nas conferências e nos seminários da mesma época, as noções que resultam são principalmente as do povo e do Estado, mas também a concepção racial do povo alemão que Heidegger faz explicitamente sua, defendendo, contra um “biologismo” qualificado de “liberal”, uma aliança de sangue e espírito que se encontra igualmente em Baeumler e mesmo em Rosenberg.

Além disso, podemos identificar como fio condutor desses três cursos a maneira bem particular pela qual Heidegger desenvolve a questão “o que é o homem?”, retomada de Kant, mas radicalmente transformada. Não se assiste a uma recusa verdadeiramente filosófica dessa questão, mas à sua perversão, por meio de um deslocamento explícito e deliberado do questionamento sobre o homem para a autoafirmação do povo e da raça alemã, empregando Heidegger, a cada vez, as palavras *Rasse*, *Stamm*, *Geschlecht*, que pertencem ao vocabulário corrente do antissemitismo nazista.

Essa constatação pode parecer dura, mas é certamente menos dura do que a violência desses cursos. Parece indispensável, de qualquer modo, revelar a existência e o conteúdo de cursos infelizmente decisivos para compreender o “caminho” traçado por Heidegger, tanto mais que provavelmente demorarão a ser traduzidos na França.² A atenção a seu conteúdo nos mostrará, com efeito, que o deslocamento heideggeriano, frequentemente invocado, da questão “o que é o homem?” para a questão “que é o homem?”, a passagem do *quid* para o *quis*, ou do *Was* ao *Wer*, não constitui uma libertação do pensamento em relação às metafísicas da essência, tendo em vista uma

² O curso do semestre de verão de 1934 foi o primeiro a ser publicado. Anunciado em 1934 por Heidegger, sob o título *O Estado e o Saber* (*Der Staat und die Wissenschaft*), foi editado em 1998 sob o título *Logik und die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), mesmo que a questão do Estado permaneça no horizonte do curso (ver o § 28, e: “Der Staat als das geschichtliche Sein des Volkes”). Uma primeira edição do curso foi publicada em 1991, em Barcelona, sob o título *Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el Legado de Helene Weiss*, introdução e tradução por Victor Farias. Essa edição, até onde sabemos, não figura em nenhuma biblioteca da França e não foi objeto de nenhuma recensão e de nenhum comentário, tendo sido publicada há doze anos quando escrevo. Além disso, os cursos dos semestre de verão de 1933 e de inverno de 1933-1934 foram publicados em 2001 em GA 36/37.

compreensão existencial mais autêntica do ser do homem, mas a passagem do *eu* ao *nós* e do homem individual ao povo.

A ipseidade promovida por Heidegger, do parágrafo 74 de *Ser e Tempo* aos cursos recentemente publicados dos anos 1933-1934, é aquela do povo e, no caso, do povo alemão. A “grande transformação da existência do homem”³ à qual ele convoca o povo alemão, o que ele chama igualmente de “transformação total” (*Gesamtwandel*), é na verdade a “reeducação tendo em vista a visão do mundo nacional-socialista” da qual, segundo diz, “nosso *Führer* nos fala continuamente hoje”.⁴ Calar-se sobre isso é não querer levar em conta a concepção mais explícita do próprio Heidegger.

A TRANSFORMAÇÃO VÖLKISCH DA QUESTÃO DO HOMEM NO CURSO DO SEMESTRE DE VERÃO DE 1933

As reservas de Heidegger em relação à redução da Filosofia à Antropologia são bem conhecidas. Foram expressas desde 1927 no parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, em 1929 na quarta seção da obra sobre *Kant e o Problema da Metafísica*, e de maneira particularmente desenvolvida no mesmo ano, no início do curso sobre o idealismo alemão.⁵ Deve-se evocar, igualmente, a conferência ainda inédita de 24 de janeiro de 1929,⁶ pois exprime bem, por seu título, “Antropologia Filosófica e Metafísica da Existência”, a distinção sobre a qual se centra então o discurso de Heidegger.

Em seu debate com Kant, Heidegger mostrará que a questão “o que é o homem?”, retomada da *Lógica* de Kant, não deve ser tomada

³ “die große Wandlung des Daseins des Menschen” (GA 36/37, 119; itálico do autor).

⁴ “Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht: irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen *Gesamtwandel* hervorbringen, einen *Weltentwurf*, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht” (GA 36/37, 225).

⁵ *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, § 2.

⁶ Publicada em GA 80.

como uma interrogação que põe a essência do homem no fundamento da metafísica, mas como o signo da finitude da existência e a necessidade de passar da questão do homem à questão do ser, e ao que Heidegger chama, desde 1929, de “combate pelo ser”.⁷

Durante os anos 1933-1934 (e mesmo em um período mais longo, que poderíamos estender até a redação das *Beiträge zur Philosophie*), o combate, o *Kampf*, para o ser, longe de ser um combate filosófico de dois termos, contrapondo homem e ser, inclui na realidade um terceiro termo, que se revelará, em certos cursos de Heidegger, bem mais central do que os dois outros. Esse terceiro termo é o *Volk*, o povo, e mesmo, mais explicitamente, o *deutsches Volk*, o povo alemão. Em suma, o combate pelo sentido do ser, Heidegger o trava em nome do que designará, nas *Beiträge zur Philosophie*, por “princípio *völkisch*”. Nos cursos dos anos 1930, não é um pensamento filosófico sobre o ser que se encontra, mas uma adesão explícita e decidida ao combate nacional-socialista pela grandeza e pelo primado do *deutsches Volk*.

Quando somente algumas proclamações políticas, entre as quais os discursos abertamente *völkisch* dos dias 3, 10 e 11 de novembro de 1933, estavam acessíveis, ainda se podia, mas com muitas ilusões, esforçar-se por sustentar que essas proclamações, identificando a realidade alemã com o *Führer* e somente com ele, constituíam um engajamento político distinto da obra filosófica – embora fosse preciso, para tanto, ser capaz de explicar em nome de que Heidegger pudera identificar, nesses textos, o “retorno à essência do ser” com a adesão incondicional do povo alemão à *Führung* hitlerista. Hoje, no entanto, descobrimos que ele não se contentou em exprimir diante de seus estudantes sua adesão radical ao movimento hitlerista, como quis arrastar toda a filosofia nesse engajamento, de modo que, para quem o seguia em sua “decisão”, em sua *Entscheidung*, nenhuma indignação, nenhuma revolta de espírito era mais possível.

Evocaremos, em primeiro lugar, o curso do semestre de verão de 1933. Ministrado em maio-junho de 1933, quando Heidegger acaba,

⁷ *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Paris, 1953, § 44, p. 296.

quase simultaneamente, de assumir suas funções de reitor da Universidade de Friburgo e aderir à NSDAP, o curso se abre com a invocação da “grandeza do momento histórico” no qual “o povo alemão em sua totalidade alcança a si mesmo, isto é, encontra sua *Führung*”.⁸ Esta é sua “missão espiritual-*volklich*”. Para Heidegger, a questão fundamental da filosofia é aquela que o povo alemão põe a si mesmo e que encontra uma primeira formulação na questão “quem somos nós?” (*wer sind wir?*). Esse curso tende a confirmar o que já se podia pressentir pela leitura do parágrafo 74 de *Ser e Tempo*, isto é, que a questão do ser e a questão política do destino do povo alemão são a mesma. Do que se trata, com efeito? De “tomar conhecimento da situação política atual do povo alemão”,⁹ afirmando que se “a filosofia é o combate questionador e incessante sobre a essência e o ser do ente”, “esse questionamento é em si histórico, isto é, que ele é o que um povo exige – em nome da dureza e da clareza de seu destino –, aquilo pelo que ele se bate e o que ele venera”.¹⁰

Não se trata de uma retórica sem alvo concreto: no final do curso, Heidegger atacará seus contemporâneos que, diz ele, “em nossa existência estatal atual”, acreditam que basta portar as insígnias da NSDAP (*Parteiabzeichen*) e que “tudo se denomine agora nacional-socialista” (*alles jetzt nationalsozialistisch heißt*), enquanto esperam que tudo volte a ser como era antes. Eles não compreenderam que se “o novo Estado alemão ainda não existe, nós queremos e vamos criá-lo”.¹¹ Assim é, para Heidegger, que assimila intencionalmente toda a filosofia à política nazista, o que ele chama de “metafísica” do povo alemão identificado a seu “destino”:

⁸ “Das deutsche Volk im Ganzen kommt zu sich selbst, d.h. findet seine Führung” (*Die Grundfrage der Philosophie*, GA 36/37, 3).

⁹ “die heutige politische Lage des deutschen Volkes zur Kenntnis nehmen” (GA 36/37, 4).

¹⁰ “Wir fassen zusammen: 1. Philosophie ist der unausgesetzte fragende Kampf um das Wesen und Sein des Seienden. 2. Dieses Fragen ist in sich geschichtlich, d.h. es ist das Fordern, Hadern und Verehren eines Volkes um der Härte und Klarheit seines Schicksals willen” (GA 36/37, 12).

¹¹ “Der neue deutsche Staat ist noch nicht da [...] aber wir wollen und werden ihn schaffen” (GA 36/37, 79).

ainda somos um povo que precisa *primeiro conquistar* sua metafísica e que *vai* conquistá-la, o que significa que somos um povo que ainda possui *um destino*.¹²

O autor se dispensa de explicitar o que entende por “metafísica” do povo alemão. Na verdade, começa com esse curso da primavera de 1933 um uso do termo “metafísica” singularmente pervertido, que continuará a ser utilizado até o início dos anos 1940 e que os cursos sobre Nietzsche nos mostrarão que tem muito mais a ver com poder do que com pensamento.

Embora tenha intitulado seu curso de *A Questão Fundamental da Filosofia*, vê-se que ela não é, para Heidegger, nem a questão do homem, nem por si só a questão do ser, mas aquela que se insta que o povo alemão ponha a si mesmo por intermédio da “revolução” nacional-socialista, que é introduzida. Assim, a filosofia é considerada sob o ângulo da história de um *nós* que não é senão o povo alemão. Dessa forma, a filosofia, que tem por função se dirigir a todo homem enquanto homem, é aqui reduzida a se dirigir, de maneira privilegiada, senão exclusiva, ao povo alemão. Qualquer um que não o homem originalmente alemão é excluído desse *nós*. A interrogação político-espiritual e, segundo sua expressão, “espiritual-*volklich*”, que o povo alemão dirige a si mesmo sobre sua história e seu destino, é ao mesmo tempo questão sobre seu ser, e mesmo questão do ser, na medida em que, doravante, o ser é sempre *nosso* ser. Heidegger chega ao ponto de escrever:

essa questão, por meio da qual nosso povo apoia sua existência histórica, a fortifica no perigo, a leva até à grandeza de sua missão, *essa questão é seu filosofar, sua filosofia*.¹³

Contudo, Heidegger não se detém aí: ele não pretende somente definir o filosofar do povo alemão, noção já altamente problemática, pois não é evidente que o filosofar seja assunto de povos e muito

¹² “Wir sind ein Volk, das seine Metaphysik *erst gewinnen* muß und gewinnen *wird*, d.h. wir sind ein Volk, das noch *ein Schicksal* hat” (GA 36/37, 80; o itálico é do autor).

¹³ “*Dieses Fragen*, darin unser Volk sein geschichtliches Dasein aushält, durchhält durch die Gefahr, hinaushält in die Größe seines Auftrags, dieses Fragen *ist sein Philosophieren, seine Philosophie*” (GA 36/37, 4).

menos que seja assunto de determinado povo em particular, em lugar de outro, ele não hesita em identificar a filosofia como tal com essa questão! Assim, escreve ele: “a filosofia é a questão sobre a lei e a estrutura de nosso ser”.¹⁴ Esta, portanto, é para ele a questão fundamental da filosofia: aquela que diz respeito ao ser do povo alemão e que esse povo, diz ele, enquanto *nosso* povo, põe a si mesmo.

Pode-se inferir desses textos, portanto, que a questão do ser se tornou, no ensinamento de Heidegger, e a partir de 1933, explicitamente uma questão *völkisch*: diz respeito exclusivamente ao ser do povo alemão e só se põe para esse povo.

Essa captação nacional e *völkisch* da filosofia tem algo de insustentável. E o problema mais grave não é que Heidegger tenha aderido pessoalmente ao Partido Nazista, ao movimento hitlerista e à sua doutrina, é que ele quis deliberadamente arrastar toda a filosofia e comprometê-la radicalmente nessa adesão incondicional ao nazismo e ao hitlerismo, isto é, ao que ele chama, como se fazia então, de *völkische Bewegung*.

O essencial dos cursos dos anos 1933 e 1934 se reduz ao mesmo *leitmotiv* verdadeiramente obsessivo: identificar toda a filosofia presente com a interrogação e a decisão (*Entscheidung*) do povo alemão sobre sua história, seu destino e seu ser. Daí por diante, essa noção de *Entscheidung* – com conotação tão pesada desde que foi tematizada por um teórico nazista do Direito Constitucional como Carl Schmitt, mas também por um “nacional-bolchevique” como Ernst Niekisch, ou ainda por Oswald Spengler, nesse mesmo ano de 1933, em seus *Jahre der Entscheidung*, no qual introduz o que chama de combate mundial da raça branca – estará presente, sob forma substantivada ou sob forma verbal, quase em cada uma das páginas dos cursos de Heidegger. Compreendamos que essa *Entscheidung* não é de modo algum uma escolha reflexiva apelando ao livre-arbítrio individual, mas, diz Heidegger, uma resolução e um combate diante da “dureza e da obscuridade de nosso destino alemão e da vocação alemã”.¹⁵

¹⁴ “Die Philosophie ist die Frage nach dem Gesetz und Gefüge unseres Seins” (ibidem).

¹⁵ “Und das ist wenig genug, ja ein Nichts angesichts der Härte und Dunkelheit unseres deutschen Schicksals und der deutschen Berufung” (GA 36/37, 6).

O ENSINO DE DESCARTES NAS UNIVERSIDADES ALEMÃS, REDUZIDO POR HEIDEGGER A UMA “DECADÊNCIA ESPIRITUAL”

No âmbito desse curso, entre dois desenvolvimentos dedicados ao destino do povo alemão no novo Estado nacional-socialista ainda “em devir”, Heidegger procede a uma apresentação bastante breve da metafísica moderna, de Descartes a Hegel. Uma seção de dez páginas é consagrada a Descartes. Ela consiste em uma recusa virulenta do filósofo, do qual são postos em questão o que chama de pretensão começo e a metafísica do *eu*. Se a “destruição” da ontologia do *cogito sum* anunciada em *Ser e Tempo* é empreendida nesse curso, precisamos reconhecer que ela não tem nada de filosófica. Essas páginas merecem ser evocadas, pois se vê aí de maneira particularmente nítida qual é o adversário que Heidegger pretende destruir: Descartes e, por meio dele, toda filosofia dedicada a defender a individualidade humana e o espírito humano entendido como intelecto e como razão.

O parágrafo inicia-se com uma longa diatribe na qual o ensino de Descartes nas universidades alemãs é apresentado como um signo inequívoco de uma “decadência espiritual” e de uma “perda de pensamento”, dos quais os professores foram responsáveis por sua condescendência:

Descartes [...] com sua dúvida geral e ao mesmo tempo sua “ênfase” posta sobre o *eu* é o objeto mais popular e mais usual para os exames e as provas escritas pretensamente filosóficas nas universidades alemãs. Esse uso, que ocorre há décadas, é apenas *um* signo, mas um signo inequívoco da perda de pensamento e da irresponsabilidade que se difundiram desse modo. Essa decadência espiritual dos estudantes e das instâncias de exame não teria ocorrido se os próprios professores não a tivessem tornado efetiva e tolerado.¹⁶

¹⁶ “Dieser [...] Descartes mit seinem allgemeinen Zweifel und gleichzeitiger ‘Betonung’ des Ich ist der beliebteste und üblichste Gegenstand für philosophisch genannte Prüfungen und Prüfungsarbeiten an den deutschen Universitäten. Dieser seit Jahrzehnten bestehende Brauch ist nur *ein*, aber ein unmißverständliches Zeichen für die Gedankenlosigkeit und Verantwortungslosigkeit, die sich da breit gemacht hat. Zu dieser geistigen Verlotterung der Studierenden und des Prüfungswesens wäre es nicht gekommen, wenn die Lehrer sie nicht selbst betrieben und zugelassen hätten” (ibidem, § 10, p. 38-39).

Isto significa claramente que o ensino de Descartes deve desaparecer das universidades alemãs. Foi, aliás, o que o próprio Heidegger pôs em prática após 1930. Entre 1919 e 1930, além do curso de 1923-1924 que evocamos, ele consagrou quatro seminários a Descartes. O primeiro, ministrado em Friburgo por ocasião do semestre de verão de 1919, intitula-se *Introdução à Fenomenologia em sua Relação com Descartes*; ¹⁷ o segundo, que teve lugar durante o semestre de inverno de 1920-1921, intitula-se *Exercícios Fenomenológicos para Iniciantes em Relação com as Meditações de Descartes*; ¹⁸ o terceiro, sob um título similar, ocorreu em Marburgo por ocasião do semestre de verão de 1925; o quarto e último teve lugar em Friburgo em 1929-1930 e se intitula: *Sobre a Consciência e a Verdade segundo Descartes e Leibniz*. ¹⁹ Depois de 1930, nunca mais Heidegger consagrará explicitamente um curso ou seminário a Descartes ou a um autor que não seja alemão ou grego. ²⁰ Além disso, a partir de maio de 1933, Heidegger adota, por sua diatribe anticartesiana, a posição que será a mais radical entre os filósofos nazistas em toda a década de 1930 e que culminará em 1938 no anticartesianismo de Franz Böhmer.

No curso de 1933, todo o parágrafo 10 diz respeito a Descartes e se intitula: “A Metafísica dos Tempos Modernos e seu Novo Começo Aparente com Descartes”. Após a diatribe citada, Heidegger começa afirmando abruptamente sua tese:

¹⁷ *Einführung in die Phänomenologie im Anschluss an Descartes*.

¹⁸ *Phänomenologische Übungen für Anfänger im Anschluss an Descartes Méditations*.

¹⁹ *Über Gewissheit und Wahrheit im Anschluss an Descartes und Leibniz*.

²⁰ Quisemos saber se a edição desses seminários estava prevista na chamada edição “integral” (*Gesamtausgabe*). Consultado, o professor F.-W. v. Hermann nos respondeu que, infelizmente, faltavam os manuscritos dos seminários sobre Descartes (carta ao autor de 2 de maio de 2002). No entanto, pudemos constatar, por ocasião de pesquisas no Deutsches Literaturarchiv de Marbach, no qual se encontra o arquivo Heidegger, que havia uma transcrição manuscrita de dois ou mais seminários, mas que os dois manuscritos estavam *gesperrt*, isto é, inconsultáveis antes de 2026, sem uma autorização expressa de Hermann Heidegger. O fato de não ter programado, na edição erroneamente chamada de integral, a publicação desses dois seminários sobre Descartes, não procede, portanto, de uma impossibilidade material, mas de uma exclusão deliberada.

Afirmo que: 1. O radicalismo da dúvida cartesiana e o rigor das novas fundações da filosofia e do saber em geral são uma ilusão e, por conseguinte, a fonte de logros funestos que ainda hoje é difícil erradicar. 2. Esse novo pretensão começo da filosofia dos Tempos modernos, com Descartes, não só não existe, como, na verdade, é o início de um declínio novo e essencial da filosofia. Descartes não reconduz a filosofia a si mesma, a seu fundamento e a seu solo, mas a rejeita para ainda mais longe do questionamento de sua questão fundamental.²¹

Em apoio a essa condenação, Heidegger desenvolve uma longa rejeição. Em primeiro lugar, ele censura Descartes por pressupor que o método de questionamento e raciocínio filosóficos seja o método “matemático”. Essa afirmação voltará como um *leitmotiv*, sem que jamais Heidegger especifique o que entende por isso. Não há evidentemente nenhum estudo sobre a distinção cartesiana entre via analítica e via sintética ou geométrica, nem é levado em consideração o fato de que, para Descartes, não é o método geométrico, ou a ordem da dedução, que convém mais para a metafísica, mas a via analítica, ou a ordem da invenção, a análise mostrando “o verdadeiro caminho por meio do qual uma coisa foi metodicamente inventada”.²²

Em segundo lugar e em perfeita continuidade com *Ser e Tempo*, Heidegger não perdoa Descartes por ter partido do *eu*, e não do *si* do homem. Em outros termos, o recuo até o *eu* não passaria de uma ilusão de radicalidade: não se considera se o *si* do homem não é algo mais original do que o *eu*. Em suma, Heidegger censura Descartes por ter determinado a essência do *eu* como consciência (*Bewußtsein*), perdendo de vista assim “a historicidade do homem e seu vínculo essencial com seu ser em comum”.

²¹ “[...] behaupte ich: 1. Der Radikalismus des Cartesschen Zweifels und die Strenge der neuen Grundlegung der Philosophie und des Wissens überhaupt ist ein Schein und somit die Quelle verhängnisvoller, auch heute noch nur schwer ausrottbarer Täuschungen. 2. Dieser angebliche Neuanfang der neuzeitlichen Philosophie mit Descartes besteht nicht nur nicht, sondern ist in Wahrheit der Beginn eines weiteren wesentlichen Verfalls der Philosophie. Descartes bringt die Philosophie nicht zu sich selbst zurück und auf ihren Grund und Boden, sondern drängt sie noch weiter vom Fragen ihrer Grundfrage ab” (ibidem, p. 39).

²² Descartes, “Réponses aux Secondes Objections”, AT IX-1, 121.

Por trás dessa distinção filosoficamente pouco clara entre o *eu* e o *si* do homem e que só adquire certo sentido, mas particularmente problemático, na medida em que o *si* se identifica com a comunidade, com a *Gemeinschaft*, Heidegger censura Descartes por ter pensado o homem a partir de sua consciência individual, e não a partir da existência da comunidade histórica do povo. Heidegger chega ao ponto de falar do “caráter privado de história e de espírito do *eu* de Descartes”! Como sustentar que a *mens humana*, isto é, o espírito humano seja “privado de espírito”? Na verdade, Heidegger emprega o termo “espírito” em um sentido que não tem mais nada de filosófico.

Aos que defendem que se deve “espiritualizar a revolução nacional-socialista”, Heidegger responde que é preciso primeiramente saber o que é o espírito: que seja compreendido não como “a agitação sem fim da análise e da decomposição pelo entendimento”, nem como “atividade desabrida de uma razão pretensamente universal”. Com efeito:

o espírito é há muito tempo o sopro, o vento, a tempestade (*Sturm*), o engajamento e a resolução. Não precisamos hoje espiritualizar o grande movimento de nosso povo. O espírito já está aí.²³

Esse texto de Heidegger é fundamental. Identificar o espírito à tempestade ou ao assalto – duas maneiras possíveis de traduzir a palavra *Sturm* – é indicar nitidamente que o uso heideggeriano da palavra “espírito” não tem mais nada a ver com a filosofia nem com a metafísica. Sabe-se que o termo *Sturm* era empregado pelos nazistas para designar suas “seções de assalto” (*Sturmabteilung*), ou SA. Heidegger

²³ “der Geist ist seit langem: der Hauch, der Wind, der Sturm, der Einsatz und die Entschlossenheit. Wir brauchen nicht die große Bewegung unseres Volkes heute zu vergeistigen. Der Geist ist schon da” (curso anotado por Helene Weiss e parcialmente editado por V. Farias, op. cit., p. 193; trad. fr., p. 147). Na chamada obra “integral”, a edição do curso passa uma impressão bem diferente, sem que o editor, Hartmut Tietjen, explique-se ou assinale em nota as variantes. Lê-se, com efeito: “sopro, vento, espanto, impulso, engajamento (*Hauch, Wehen, Staunen, Antrieb, Einsatz*)” (GA 37/37, 7). Ler *Staunen* em lugar de *Sturm* parece, todavia, uma versão altamente duvidosa, que quebra a progressão concebida por Heidegger na progressão metafórica do vocabulário: *der Hauch, der Wind, der Sturm*, que prepara o voluntarismo dos dois últimos termos.

mesmo já o utiliza numa “tradução” filologicamente indefensável de Platão, com a qual concluíra seu discurso do reitorado.²⁴

Notemos de passagem que a interpretação de Jacques Derrida, que quis ver no “espírito” heideggeriano um resto de metafísica,²⁵ é contradita pelo próprio Heidegger. Longe de continuar o movimento da metafísica moderna, Heidegger se opõe radicalmente a todo modo de pensar universalista, bem como a todo reconhecimento do valor individual do espírito humano, e, portanto, ao conjunto da filosofia moderna tal como se constituiu a partir de Descartes. Essa mesma interpretação sustentava que Heidegger teria desejado espiritualizar o nacional-socialismo.²⁶ Ora, Heidegger diz precisamente o contrário: o espírito já está aí, para “nós” que podemos apreender a “história alemã” em seu instante histórico e na “grandeza do começo de nossa existência espiritual-*volklich*”.²⁷ Esse “espírito” *volklich* se identifica com o engajamento do povo alemão na “revolução” nazista. Não cabe, por conseguinte, “espiritualizar” a “revolução” nacional-socialista.

Heidegger censura Descartes, enfim, por ter identificado o sujeito com o *eu*, por ter concebido o *ego cogito* como um *subjectum*.²⁸ Esse ponto está na origem dos desenvolvimentos ulteriores que encontramos, amplificados, sete anos depois, em 1940, no curso sobre *Nietzsche: o Niilismo Europeu*, no qual a filosofia primeira de Descartes é reduzida a uma metafísica da “subjetividade”. No entanto, essa terminologia – que a influência de Heidegger tornou usual com excessiva rapidez – não deixa de ser problemática. Com efeito, nas *Meditações*, Descartes jamais utiliza a palavra *subjectum* para designar a *mens humana* ou a *res cogitans*.²⁹ Foi Hobbes, na verdade, quem introduziu

²⁴ “Toda grandeza se concentra no assalto (*Alles großes steht im Sturm*)” (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, GA 16, 117).

²⁵ Ver Jacques Derrida, *De l'Esprit*. Paris, 1990, p. 54.

²⁶ Ibidem, op. cit., p. 52.

²⁷ GA 36/37, 7-8.

²⁸ Ibidem, p. 45.

²⁹ Especifiquemos, com todo o rigor, que há nas *Meditações* duas ocorrências da palavra *subjectum*: na expressão *calor in subjectum* (AT VII, 41), em que o sentido

em suas objeções às *Meditationes* o termo *subjectum* a respeito daquilo que pensa,³⁰ e Descartes emitiu sobre esse uso as maiores reservas, considerando que se tratava de um termo demasiado “concreto” para designar de maneira inequívoca a *res cogitans*.³¹ Portanto, não se pode falar de uma “metafísica do sujeito”, a propósito de Descartes, sem deturpar suas escolhas terminológicas mais explícitas.

A apresentação dos primeiros parágrafos do curso do semestre de verão de 1933 permite concluirmos que Heidegger, ao atacar Descartes, não se entrega a uma reflexão filosófica séria, mas manifesta apenas uma hostilidade radical e de princípio, que se enraíza no fato de que, ao se apoiar no *eu* e na consciência, Descartes só pode constituir obstáculo à “questão fundamental” da “filosofia” segundo Heidegger, que diz respeito ao povo alemão em seu destino e sua “decisão” históricos, no “movimento” que o conduz a criar o novo Estado nacional-socialista alemão.

O RACISMO DE HEIDEGGER E SUA CRÍTICA À BIOLOGIA NO CURSO DO SEMESTRE DE INVERNO DE 1933-1934

Enquanto o curso precedente era relativamente breve – ministrado em maio e junho de 1933, foi talvez abreviado pelos encargos em razão

do termo é claramente objetivo, e em uma passagem mais ambígua, que mereceria uma análise particular, e na qual Descartes escreve: “cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo...” (AT VII, 37). De qualquer forma, Heidegger não examina de modo tão minucioso o texto de Descartes e se apoia em palavras ou expressões que foram vulgarizadas pelo comentarismo, ou que ele mesmo introduz, sem prestar realmente atenção à *aparição efetiva* dos termos.

³⁰ “non possumus concipere actum quemcumque sine subjecto sui, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante” (Hobbes, *Objectiones Tertiae cum Responsionibus Authoris*, AT VII, 173). Sobre o uso objetivo da palavra *subjectum* por Hobbes, ver Luc Foisneau, *Hobbes et la Toute-Puissance de Dieu*, Paris, 2000, p. 85.

³¹ “Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe subjecti, materiae, et corporis, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiatur ipsam a corpore divelli”. Descartes, *ibidem*, AT VII, 174.

da entrada em função do novo reitor –, o curso do semestre de inverno de 1933-1934, intitulado *A Essência da Verdade*, é bem mais desenvolvido, tanto mais que se trata da retomada, mas radicalmente transformada, de um curso anterior sobre o mito da caverna. Nesse curso, Heidegger identificará, no parágrafo 29, a questão da essência da verdade à questão da “história da essência” do homem (*Wesensgeschichte des Menschen*).³² Isto supõe, segundo ele, a transformação da questão do homem: não se pergunta mais, como fazia Kant, e depois dele, toda a antropologia filosófica que nele se apoia, “o que é o homem?” (*was ist der Mensch?*), mas “quem é o homem?” (*wer ist der Mensch?*).³³

Como interpretar essa transformação? Ela não marca o abandono do vocabulário da essência: Heidegger continua falando da essência (*Wesen*) do homem. No entanto, essa essência não repousa mais sobre uma possível definição do homem, mas sobre a “decisão” sobre si mesmo, pelo saber que “o homem é um *si*”, e que, nessa “decisão”, está em jogo o seu ser.

Na própria página em que Heidegger põe a questão “quem é o homem?”, ele retoma os existenciais de *Ser e Tempo*, a fim de identificar esse ser do homem com o cuidado, mas para acrescentar que, com base no fundamento do ser como cuidado, o homem possui uma essência não somente histórica, mas também política (*ein politisches Wesen*). Essa essência política do homem não se reduz, de modo algum, à retomada da antiga definição do homem por Aristóteles. Reside no combate pela “grande transformação da existência do homem”,³⁴ um combate cujo adversário é identificado, nos escritos de Heidegger dos anos 1930, ora ao *Asiático* (e não se pode ignorar o uso bastante preciso que os nacionais-socialistas faziam então desse termo), ora ao “liberalismo”, um liberalismo que, segundo ele, pode chegar a perverter a própria revolução nacional-socialista. Com efeito, Heidegger diz temer um “nacional-socialismo liberal”!³⁵ Esse

³² GA 36/37, 216.

³³ GA 36/37, 217-18 (ver também p. 173).

³⁴ “*die große Wandlung des Daseins des Menschen*” (GA 36/37, 119).

³⁵ Ibidem.

ponto é fundamental, pois se assemelha, mas de maneira ainda mais radical, à sua supervalorização que se encontra, por exemplo, em Jünger, em um escrito de 1930 intitulado *Sobre o Nacionalismo e a Questão Judia*, no qual critica o Estado fascista de Mussolini como se não passasse, segundo ele, de um condensado do liberalismo!³⁶ Nesse mesmo texto, Jünger não hesita em preconizar que se separe a “figura (*Gestalt*) alemã autêntica da figura do judeu, como se pode ver uma mancha de óleo se destacar sobre uma água clara e imóvel”.³⁷

Resta mostrar, todavia, precisamente em que consiste esse “liberalismo”, do qual Heidegger ainda encontra sequelas no movimento nazista. Especifiquemos bem, para começar, que não há nesses cursos nenhuma crítica ao nazismo como tal, nem ao hitlerismo; bem ao contrário, seu autor enfatiza e justifica a radicalidade das afirmações do *Führer*. A seus estudantes de Filosofia, com efeito, ele ensina que:

Quando, hoje, o *Führer* fala continuamente da reeducação em direção à visão de mundo nacional-socialista, isto não significa: inculcar um *slogan* qualquer, mas produzir uma *transformação total*, um *projeto mundial*, com base no qual ele educa o povo como um todo. O nacional-socialismo não é uma doutrina qualquer, mas a transformação do mundo alemão e, como acreditamos, do mundo europeu.³⁸

³⁶ Ver Ernst Jünger, *Über Nationalismus und Judenfrage, Politische Publizistik 1919-1933*. Ed. Sven Olaf Berggötz. Stuttgart, 2002, p. 591; e o ensaio de Jean-Luc Évard, “Ernst Jünger et les Juifs”. *Les Temps Modernes*, n. 589, agosto-setembro de 1996, p. 102-30.

³⁷ “Die Erkenntnis und Verwirklichung der eigentümlichen deutschen Gestalt scheidet die Gestalt des Juden ebenso sichtbar und deutlich von sich ab, wie das klare und unbewegte Wasser das Öl als eine besondere Schicht sichtbar macht” (E. Jünger, op. cit., p. 592). Em seu notável ensaio *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte*, op. cit., Hugo Ott compara as declarações antisemitas de Jünger com as afirmações de Heidegger, especialmente na carta quase contemporânea de 2 de outubro de 1929 a Schwoerer, no qual este, que acabara de suceder a Husserl em Friburgo ataca o que ele chama de “enjudiamento crescente” (*der wachsenden Verjudung*), “no sentido amplo e no sentido estreito”, que ameaçaria “nossa vida espiritual alemã”.

³⁸ “Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung, heißt das nicht irgendeine Schlagworte beibringen, sondern einen *Gesamtwandel* hervorbringen, einen *Weltentwurf*, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht. Der Nationalsozialismus ist

Ao ler essa apologia da *Weltanschauung* nacional-socialista, não se pode impedir de pensar na maneira pela qual Heidegger respondera, em 1929, a Cassirer. Com efeito, ele afirmara que, se “a filosofia não tem por tarefa fornecer uma visão do mundo, é antes a visão do mundo que é a condição do ato de filosofar”.³⁹ Em suma, nessa doutrina, o pensamento filosófico não é de modo algum primeiro e fundador: ele *deriva*, ao contrário, de uma *Weltanschauung* já dada.

Além disso, pelo menos em duas ocasiões, no curso de inverno de 1933-1934, a crítica ao liberalismo coincide com a crítica à biologia. É fundamental esclarecer esse ponto. Com efeito, a crítica heideggeriana à biologia serve hoje de último bastião para aqueles que, como o próprio editor do curso, Hartmut Tietjen, negam que Heidegger possa ter sido nazista, dado que ele criticou a biologia. Infelizmente, esse argumento de cunho revisionista não se sustenta pelo menos por duas razões. De um lado, Heidegger não recusa de modo algum falar de raça. De maneira bastante explícita, com efeito, ele utiliza nesse mesmo curso os termos *Rasse* e *Geschlecht*. Longe de rejeitá-los, ele afirma simplesmente que é preciso pensar a raça com base na existência (portanto, nas suas próprias análises da existência), e não mais com base no que ele chama, com desprezo, de “biologia liberal” (*liberalistische Biologie*).⁴⁰ Isto significa, portanto, que Heidegger concebe sua própria doutrina como a única capaz de fundar a doutrina da raça. Nas *Contribuições à Filosofia*, de 1936-1937, ele ainda falará,

nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt” (GA 36/37, 225).

³⁹ “Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, Weltanschauung zu geben, wohl aber ist Weltanschauung die Voraussetzung des Philosophierens” (Heidegger, “Davoser Disputation”, *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5. ed. Frankfurt, 1991, p. 284; trad. fr. aqui modificada: Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929) et *Autres Textes de 1929-1931*. Paris, 1972, p. 39; Pierre Aubenque traduz *Weltanschauung* não por “visão de mundo”, mas por “concepção de mundo”, o que tende a mascarar o caráter eminentemente político do uso, nessa data, do termo *Weltanschauung*, o qual Hitler tornara uma palavra-chave da língua nazista).

⁴⁰ “die Leiblichkeit muß in die Existenz des Menschen versetzt werden. [...] auch Rasse und Geschlecht sind hierher zu verstehen und nicht von einer veralteten liberalistischen Biologie darzustellen” (GA 36/37, 89).

de maneira similar, apenas invertendo a relação substantivo-epíteto, de um “liberalismo biológico” (*biologischer Liberalismus*).⁴¹ Por outro lado, quando Heidegger critica a biologia, o que ele designa exatamente com esse termo? De modo algum a discriminação racial que está no fundamento do nazismo, mas, bem explicitamente, uma ciência que não possui origem alemã, uma vez que se funda sobre a doutrina darwiniana da vida e, portanto, sobre o que Heidegger chama de “compreensão liberal do homem e da sociedade humana”,⁴² em exercício no positivismo inglês do século XIX.⁴³

Não é, por conseguinte, de modo algum ao nazismo como tal e a sua doutrina racial que visa a crítica heideggeriana do biologismo; bem pelo contrário, ele não diz nada diferente do que um Ludwig Clauß, em sua crítica, bastante relativa, a Hans K. Günther.⁴⁴ É preciso recordar, de resto, que em *Ser e Tempo*, é a propósito de Simmel que a abordagem biológica da vida humana e da morte era posta em questão. No curso do semestre de inverno de 1933-1934, Heidegger, no contexto antissemita desses anos, não hesita em afirmar que essa “biologia liberal” provém do mesmo universo que a psicanálise de Freud e consortes e o marxismo...⁴⁵ E zomba de uma doutrina biológica que não permite pensar realmente a nobreza alemã, que conduziria, pelo contrário, diz ele, a considerar a nobreza prussiana (*Preußischer Adel*) como se considera as maçãs que dão em uma árvore. Ao ler essas páginas, vê-se que não é a discriminação dos

⁴¹ GA 65, 53.

⁴² “der liberalen Auffassung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft” (GA 36/37, 210).

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ver cap. 1, p. 68.

⁴⁵ “Grundsätzlich unterscheidet sich diese Denkart in nichts von der Psychoanalyse von Freud und Konsorten. Grundsätzlich auch nicht vom Marxismus...” (GA 36/37, 211). Nessas páginas, Heidegger solta seu ataque contra Guido Kolbenheyer, não porque ele seja *ein völkischer Mensch*, como diz Heidegger, sem nuance crítica, mas, pelo contrário, na medida em que ele teria permanecido prisioneiro do “liberalismo biológico” resultante da doutrina darwiniana da vida e do positivismo inglês do século XIX. O ataque contra Freud, nesse contexto, liga-se, sem dúvida, ao fato de que Kolbenheyer se formara na Viena dos anos 1900.

judeus que o inquieta, mas a preocupação em preservar a superioridade da nobreza prussiana.

As poucas reservas expressas nesses anos, às vezes, por Heidegger, em relação à palavra *Rasse*, são na realidade as mesmas formuladas em relação à palavra *Kultur*.⁴⁶ Heidegger utiliza com parcimônia a palavra *Rasse*, assim como evita empregar o que ele chama de *römische Wörter*. Contudo, ele usa frequentemente e sem qualquer restrição o termo germânico equivalente *Geschlecht*, em contextos em que essa palavra só pode significar raça,⁴⁷ e não hesita em falar de *Stamm*, de *Sippe*, etc. Quanto à expressão *Blut und Boden*, em várias ocasiões assumidas nas proclamações, nos discursos⁴⁸ e mesmo nos cursos dos anos 1933 e 1934, a atitude de Heidegger é inequívoca: ele afirma, ainda no mesmo curso, a força e a necessidade desses termos “sangue” e “solo” (*Blut und Boden sind zwar mächtig und notwendig*), ao mesmo tempo que lhes adiciona o par “saber e espírito” (*Wissen und Geist*), o saber sendo necessário, escreve ele, para orientar o fluxo do sangue (*das Strömen des Blutes*).⁴⁹

Vê-se aqui, portanto, e este é um ponto fundamental, que não existe nem incompatibilidade nem oposição, em Heidegger, entre o vocabulário do sangue e o do espírito, mas uma conjunção, para não dizer uma fusão entre ambos. É preciso saber, aliás, que o vocabulário do *Geist*, as palavras *geistig*, *Geistesleben*, etc., pertencem à literatura pró-hitlerista da época, assim como ao vocabulário do sangue e da raça.

Em suma, nesse curso do inverno de 1933-1934, perguntar “quem é o homem?” é perguntar “quem somos nós?”, e perguntar “quem somos nós?” é se decidir pelo que Heidegger chama de “possibilidades fundamentais da essência e da fonte originalmente germânica”.⁵⁰ Diante dessa “decisão”, apresentada como “radical”, o biologismo, por não

⁴⁶ Ver sobre esse ponto GA 38, 32.

⁴⁷ Ver especialmente GA 16, 251, 282, 284, 772.

⁴⁸ Ver especialmente GA 16, 112, 132, 151.

⁴⁹ GA 36/37, 263.

⁵⁰ “die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens” (GA 16, 89).

ser originalmente germânico, mas de proveniência “liberal”, deve ceder lugar ao que ele chama de “nova realidade alemã”.

Segundo o contexto semântico de sua utilização heideggeriana, vê-se que a palavra “liberalismo” e o adjetivo “liberal” remetem, exatamente como nos ataques nazistas da época, tanto à cultura anglo-saxônica quanto ao pensamento judaico, seja politicamente, às diferentes formas de democracia, seja “filosoficamente”, em Heidegger, ao pensamento do indivíduo e do *eu*, ao que ele chama de *Ich-Zeit*.

A IDENTIFICAÇÃO VÖLKISCH ENTRE POVO E RAÇA NO CURSO DO SEMESTRE DE VERÃO DE 1934

Examinemos agora o terceiro curso dos anos 1933-1934, o do semestre de verão de 1934, intitulado *A Lógica como a Questão da Essência da Linguagem*. É preciso conceder atenção privilegiada a seu conteúdo. Trata-se, com efeito, do texto no qual o eixo central da doutrina de Heidegger aparece mais nitidamente, isto é, sua noção de povo. E esse curso, que se anunciava como um ensinamento sobre a lógica, é na verdade um curso explicitamente dirigido aos alemães⁵¹ e centrado sobre a constante referência ao povo.

O curso inicia-se mediante uma série de deslocamentos, dos quais já tivemos uma pequena mostra: a questão da lógica conduz à da essência da linguagem, que conduz a colocar a questão “o que é homem?”. A resposta heideggeriana à questão do homem não reside no *eu* explicitamente rejeitado, mas no *nós*. O tempo do *eu*, com efeito, é o tempo do liberalismo, hoje passado, pois eis chegado o tempo do *nós*.⁵² Esse *nós* é o povo.⁵³ À questão “quem somos nós mesmos?” (*Wer sind wir selbst?*), Heidegger responde “nós somos o povo” (*Wir sind das Volk*); não um povo, mas o povo, nós, enquanto existentes, somos esse povo mesmo, “nosso ser-si-mesmo é o povo”.⁵⁴

⁵¹ “die Deutschen” (GA 38, 170).

⁵² “Jetzt sei Wir-Zeit” (GA 38, 51).

⁵³ Ver GA 38, § 13, p. 56-60.

⁵⁴ “unser Selbstsein ist das Volk” (GA 38, 57).

Começa então, no parágrafo 14, uma longa investigação sobre a noção de povo, que será concebida ora como corpo, ora como alma e ora como espírito, sem que qualquer dessas três determinações seja recusada.

Entretanto, em primeiro lugar, Heidegger lista uma série de enunciados em que o povo está em questão e se apropria dela.⁵⁵ E aí, mais uma vez, produz-se o insustentável, isto é, que ao lado de frases aparentemente anódinas, nas quais se trata de canções, danças e festas populares, de recenseamento e de medidas a serem tomadas para restabelecer a saúde do povo – mas vimos como, na época, Heidegger concebia a saúde do povo –, o autor evoca, sem qualquer reserva ou crítica, a ação do “movimento *völkisch*”, o qual, diz ele, “quer restabelecer o povo na pureza de sua raça”.⁵⁶ Esse adjetivo, *völkisch*, que Heidegger incorporara em suas três proclamações a favor de Hitler de novembro de 1933, reaparece assim no curso do semestre de verão de 1934, *após* a demissão do reitorado e, sem discussão possível, no sentido abertamente racista e nazista que é então o seu.

Não se poderá mais negar que o uso racista da palavra *Volk* seja aceito por Heidegger sem a sombra de uma reserva e entre os diferentes sentidos aceitáveis, entre os quais ele sustenta que existe “uma unidade oculta” (*eine verborgene Einheit*).⁵⁷ Além disso, Heidegger não precisa lembrar a seus ouvintes seu engajamento *völkisch*: todos seus estudantes de Friburgo conhecem evidentemente os apelos em favor de Hitler e do movimento *völkisch* que ele pronunciou e publicou seis meses antes, por ocasião do plebiscito de novembro de 1933. E se a memória lhes faltasse, a lembrança de Heidegger, no parágrafo seguinte, põe os pingos nos *is*. Ele cita novamente uma série de frases ilustrando os usos da palavra “povo”, entre os quais: “Em 12 de novembro de 1933, o povo foi consultado.”⁵⁸

⁵⁵ GA 38, 61.

⁵⁶ “Die völkische Bewegung will das Volk zur Reinheit seiner Stammesart zurückbringen” (ibidem).

⁵⁷ GA 38, 62.

⁵⁸ “Am 12. November 1933 wurde das Volk befragt” (ibidem).

E um pouco adiante, na mesma página: “Por meio do plebiscito de 12 de novembro de 1933, o povo como um todo foi consultado.”⁵⁹

Essa insistência na referência a essa data decisiva na consolidação do povo absoluto de Hitler mostra de maneira definitiva que Heidegger não recoloca em questão, após sua demissão do reitorado, nem seu engajamento sem reserva em favor do *Führer* e do movimento *völkisch*, nem sua pesada responsabilidade na adesão do povo alemão à ditadura de Hitler, por ocasião desse plebiscito.

Ora, como atingir essa “unidade oculta” do povo? Não se trata de pensá-la como um “conjunto de homens tomados um a um”.⁶⁰ Heidegger indica “outro caminho”: estamos *lá*, “concordes na ordem e na vontade de um Estado, estamos *lá*, concordos no que advém hoje, no pertencimento a esse *povo*, somos esse povo mesmo”.⁶¹

O texto de Heidegger não admite assim qualquer recuo possível em relação à atualidade histórica do Estado e do povo alemão nesse ano de 1934. Todo o movimento do curso é feito a fim de levar seus ouvintes a se identificar resolutamente com esse “nós” do povo alemão, que deve seu acordo e sua unidade à ordem e à vontade do Estado hitlerista. Em suma, voltamos a encontrar aqui a “decisão”, a *Entscheidung*, termo central do curso. Assim, o pertencimento comum ao povo é da ordem da “decisão”.⁶²

Significará que se trata de uma livre decisão de associação voluntária, expressa por indivíduos isolados? De modo algum. Como Heidegger o especificou bem, precedentemente, a unidade do povo identifica-se com a ordem e a vontade do Estado. Latitude alguma é deixada à consciência individual, cujo valor e existência são até mesmo completamente negados.

⁵⁹ “Bei der Volksbefragung an 12. November 1933 ist das ganze Volk befragt worden” (ibidem).

⁶⁰ GA 38, 63.

⁶¹ “[...] eingefügt in die Ordnung und den Willen eines Staates. Wir sind *da*, eingefügt in dieses Geschehen heute, wir sind *da* in der Zugehörigkeit zu diesem *Volk*, wir sind dieses Volk selbst” (GA 38, 63).

⁶² “die Zugehörigkeit zum Volk [ist] entscheidungshaft” (GA 38, 65).

Assim, “ser-aí”, *Dasein*, é ser o povo, e esse povo, diz ele, “nós” o somos, enquanto corpo. A determinação do povo enquanto corpo (*Volk als Körper*) não é de modo algum recusada por Heidegger, mas, ao contrário, assumida como evidente.⁶³ Ele começa por retornar a dois “exemplos” já citados: o do recenseamento e o da compreensão *völkisch* do povo. No recenseamento da população, somente são contados aqueles que habitam nas fronteiras do Estado: os alemães que habitam fora do país (*die Auslandsdeutschen*) – por exemplo, poder-se-ia acrescentar, os alemães dos Sudetos – não são contados na população recenseada. Dessa forma, eles não pertencem ao povo. Entretanto, acrescenta: “de outro lado, podem ser também levados em conta aqueles que, considerados de maneira *völkisch*, são racialmente estrangeiros, não pertencem ao povo”.⁶⁴

Nenhum dos ouvintes de Heidegger pode evidentemente ignorar que aqueles que foram anteriormente recenseados como alemães, mas que agora, segundo a compreensão *völkisch* do povo, não pertencem mais ao povo alemão, são os judeus.

A sequência do texto mostra precisamente que não é o ponto de vista do recenseamento que constitui, para Heidegger, a realidade mais autêntica do povo, mas antes sua compreensão *völkisch*. O recenseamento da população não passa de um desconto dos habitantes.⁶⁵ A compreensão *völkisch* do povo o concebe de outra maneira, identificando, lembra Heidegger, povo com raça. Não se pode ser mais explícito sobre o sentido da palavra *völkisch* do que o é aqui Heidegger: “Com frequência utilizamos a palavra ‘povo’ também no sentido de ‘raça’ (por exemplo, na expressão ‘movimento *völkisch*’).”⁶⁶

É preciso estar particularmente atento a esse uso do *nós*, que abole toda tomada de distância: Heidegger, com efeito, não diz “se”

⁶³ GA 38, 65.

⁶⁴ “Anderseits können auch solche mitgezählt werden, die völkisch genommen, stammesfremd sind, zum Volk nicht gehören” (ibidem).

⁶⁵ “Volkszählung ist also nur Einwohnerzählung” (ibidem).

⁶⁶ “Oft brauchen wir das Wort ‘Volk’ auch im Sinne von ‘Rasse’ (z.B. auch in der Wendung ‘völkische Bewegung’)” (ibidem).

(*man*), mas “nós” (*wir*). Além disso, ele se mostra perfeitamente consciente do fato de que empregar o adjetivo *völkisch* é caucionar a identificação do povo com a raça. Ele tem até mesmo o cuidado de definir a noção de raça, nestes termos: “O que chamamos de ‘raça’ (*Rasse*) mantém uma relação com o que liga entre si os membros do povo – conforme à sua origem – pelo corpo e pelo sangue”.⁶⁷

A noção de raça, portanto, não é de modo algum recusada, mesmo que a palavra *Volk* seja mais essencial ao propósito de Heidegger do que a palavra *Rasse*, sem dúvida, porque somente a primeira é uma palavra *völkisch*, cuja raiz é alemã. E o uso do adjetivo *völkisch*, tomado explicitamente por Heidegger no sentido racista que ele lhe reconhece, mostra que ele aceita uma relação de forte correlação, para não dizer identidade, entre esses dois termos, *Volk* e *Rasse*.

Se evocamos assim esses cursos dos anos 1933-1934, não é somente para evidenciar seu teor radicalmente pró-hitlerista e *völkisch*, mas também para perguntar se ainda se pode encontrar alguma coisa de filosofia nesse “ensinamento”. No curso do semestre de verão de 1934, observa-se, sempre em resposta à questão do homem, duas noções centrais: além daquela do povo, há com efeito a da historicidade. Heidegger retoma assim um “existencial” principal de sua obra de 1927. No entanto, resta ver em que termos isto se dá.

Após tratar mais rapidamente do povo como alma e como espírito, Heidegger afirma que “conceitos como o ‘povo’ e o ‘Estado’ não podem, por assim dizer, ser definidos, mas devem ser apreendidos como históricos, como derivando de um ser histórico”.⁶⁸ Não devemos mais nos perguntar “o que é um povo?”, mas “qual é *esse* povo que somos nós mesmos?”.⁶⁹ Essa questão tem a ver, portanto, com uma decisão firme: é uma *Entscheidungsfrage*.

⁶⁷ “Was wir ‘Rasse’ nennen, hat einen Bezug auf den leiblichen, blutmäßigen Zusammenhang der Volksglieder, ihrer Geschlechter” (ibidem).

⁶⁸ GA 38, 48.

⁶⁹ “Also auch hier dürfen wir nicht fragen: ‘Was ist ein Volk?’, um zu einer Allerweltsdefinition zu kommen, sondern: ‘Wer ist dies Volk, das wir selbst sind?’ (GA 38, 69).

Heidegger não permite a seus estudantes nenhum recuo crítico do pensamento, uma vez que a legitimidade da consciência individual está destruída e a questão reformulada de maneira a só poder conduzir à adesão resoluta à realidade política alemã de 1934. Não se pode mais falar aqui, por conseguinte, de uma reflexão filosófica, que supõe sempre a legitimidade de um pensamento crítico, mas de um verdadeiro doutrinação dos estudantes.

A isto se acrescentam os exemplos que ele fornece em apoio à sua noção de historicidade. Depois de haver identificado o homem com o povo e sustentado que o povo só pode ser apreendido como história, ele não hesita em afirmar que existem, todavia, “homens e grupos de homens que não possuem história”.⁷⁰ Quais são eles? Pois bem, diz ele, “os negros, como por exemplo os cafres”.⁷¹ Notemos que Heidegger não fala mais aqui, como em suas conferências de Cassel, de povos sem história:⁷² ele nem sequer emprega mais a palavra “povo”, mas somente “grupos de homens”. Se os cafres têm uma história, ele admite, então não é diferente da de “macacos e pássaros”.⁷³ Inversamente, ele acrescenta, a história pode tornar-se o meio de um ente não humano, como por exemplo o avião que transportou o *Führer* de Munique a Veneza, ao encontro de Mussolini. (Trata-se da viagem de Hitler a Veneza, de 14 e 15 de junho de 1934, durante a qual ele se esforçou para convencer Mussolini a aceitar uma anexação próxima da Áustria pelo Reich alemão.) Heidegger comenta assim essa viagem: “quando o avião conduz o *Führer* de Munique a Veneza, até Mussolini, então advém a história”.⁷⁴

Em suma, o avião do *Führer*, portanto, um objeto técnico, pode contribuir para o advento da história – a ponto, acrescenta

⁷⁰ “Menschen, und Menschengruppen [...] die keine Geschichte haben” (GA 38, 81).

⁷¹ “Neger wie zum Beispiel Kaffern” (ibidem).

⁷² Ver Heidegger, *Les Conférences de Cassel (1925)*, op. cit., p. 142-43.

⁷³ GA 38, 83.

⁷⁴ “Wenn das Flugzeug freilich den Führer von München zu Mussolini nach Venedig bringt, dann geschieht Geschichte” (GA 38, 83).

Heidegger, de ser possível colocá-lo, enquanto tal, em um museu –, mas não os negros e os cafres...

Haveria muitas outras passagens a apontar nesses diferentes cursos, como por exemplo os desenvolvimentos sobre a “voz do sangue” (*Stimme des Blutes*),⁷⁵ ou aquelas sobre o “combate contra o humanismo”.⁷⁶ Teremos oportunidade de voltar a tratar disso, a propósito das relações entre Heidegger e Carl Schmitt, sobre os longos desenvolvimentos que Heidegger consagra à guerra e ao combate em seu curso do semestre de inverno de 1933-1934.⁷⁷ O que se pode, desde já, concluir sobre esses três cursos é que, a despeito das referências constantes à filosofia e à sua “questão fundamental”, não se encontra qualquer esclarecimento filosófico sobre o homem. Vê-se, ao contrário, a destruição da consciência individual e uma preocupação quase obsessiva em substituir a questão filosófica do homem pela “decisão” político-histórica de uma afirmação de si do povo alemão, que não passa, na realidade, de uma declaração de submissão à *Führung* hitlerista.

HEIDEGGER E HÖLDERLIN: O SER COMO PÁTRIA, A TRÍADE HITLERISTA E A CRUZ GAMADA

O ano de 1934 não marca uma virada no engajamento nazista de Heidegger, mas um “aprofundamento” e uma projeção para o futuro. Após o ano de intenso ativismo do reitorado, depois da contribuição do verão de 1934 à constituição de uma Academia de professores do Reich, Heidegger não se inscreve mais na ação imediata, mas no enraizamento, na duração do novo Estado hitlerista. Ele desposa, nisto, o processo de consolidação do movimento nazista. A esse respeito, o curso que Heidegger consagra pela primeira vez a Hölderlin, durante o semestre de inverno de 1934-1935, talvez seja o mais radicalmente nazista de todos. A escolha de Hölderlin não é nem original nem fruto do acaso. Desde a edição de Hölderlin por Norbert von Hellingshagen e

⁷⁵ GA 38, 153.

⁷⁶ GA 36/37, 147.

⁷⁷ Ver adiante, cap. 6.

as duas conferências póstumas deste último,⁷⁸ Hölderlin tende a substituir Goethe como poeta dos alemães. Hellingrath via nos alemães “o povo de Hölderlin”, e ligava essa visão ao tema da “Alemanha secreta” (*geheimen Deutschland*)⁷⁹ – uma expressão que reencontramos na conferência de Heidegger de 30 de novembro de 1934, na qual Hölderlin é introduzido na conclusão de seu texto. A veneração de Hölderlin e da Alemanha secreta é intensamente cultivada por Stefan George e seu círculo. Pensa-se, especialmente, em Max Kommerell, oriundo desse círculo, amigo e correspondente de Heidegger,⁸⁰ autor, em 1928, do *Poeta como Führer*,⁸¹ ou em Kurt Hildebrandt, que publica em 1939 *Hölderlin: Filosofia e Poesia*,⁸² que se volta a encontrar em 1943, em companhia de Heidegger, na mesma obra coletiva nazista celebrando o centenário da morte de Hölderlin, publicada pelas edições Sorlot, ponta de lança da colaboração parisiense.

No entanto, Heidegger não pretende ir tão longe quanto Hellingrath, e, se lhe presta homenagem como combatente morto em Verdun, na dedicatória de sua conferência de Roma, de 1936, sobre “Hölderlin e a essência da poesia”,⁸³ ele não se furta a criticar suas interpretações em seu curso. Ele aproveita tanto quanto possível a captação nazista do poeta e não segue mais Hellingrath quando este, fiel a Hölderlin, retoma a conjunção entre os deuses antigos e Cristo. Heidegger, ao contrário, tenta apagar o cristianismo de Hölderlin, assim como afasta sua referência a Rousseau.⁸⁴

⁷⁸ Norbert von Hellingrath, *Hölderlin: zwei Vorträge*, München, 1922.

⁷⁹ Ver N. von Hellingrath, op. cit., p. 16-17, e Charles Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks*. Ithaca e Londres, 2003, p. 242.

⁸⁰ Ver Max Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen. 1919-1944*, ed. por Inge Jens, Olten e Freiburg, 1967.

⁸¹ Max Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*. Berlin, 1928.

⁸² Kurt Hildebrandt, *Hölderlin: Philosophie und Dichtung*. Stuttgart, 1939.

⁸³ Na dedicatória a “Norbert von Hellingrath, tombado em 14 de dezembro de 1916”, o nome de Hellingrath é posto em maiúsculas e ocupa tanto lugar quanto o título da conferência. Ver Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt, ed. de 1971, p. 33.

⁸⁴ “A interpretação original da estrofe [IX do *Reno*] deve ser libertada (*freigehalten*) da referência a Rousseau” (GA 39, 278).

Desde a observação preliminar à introdução do curso, Heidegger declara que a obra de Hölderlin abre para os alemães “o começo de uma outra história”, que “inicia com o combate pela decisão sobre a vinda ou a fuga do deus”.⁸⁵ O tema do “outro começo”, que reencontraremos constantemente nos cursos e mais ainda nos escritos póstumos dos anos seguintes, já está presente, portanto, como motivo introdutório desse curso de 1934-1935. Isto prova, a despeito do que seus editores e apologistas tenderão a acreditar depois da guerra, que o “outro começo” heideggeriano não foi de modo algum introduzido por ele como alternativa ao nacional-socialismo histórico, mas, ao contrário, para designar o movimento que se apodera do povo alemão no nacional-socialismo.

Quais são, com efeito, os fios condutores da interpretação heideggeriana dos dois hinos intitulados “Germânia” e “Reno”? O poeta só é invocado como aquele que instaura a existência do povo. São os poetas que, em sua *Sage* (fala, fábula ou mitologia poética), “anunciam o ser futuro de um povo em sua história”.⁸⁶ E essa história, acrescenta Heidegger, “é sempre história única de determinado povo, aqui, o povo desse poeta”, isto é, Hölderlin e, portanto, “a história da Germânia”.⁸⁷ A mesma questão retorna em todos os cursos de Heidegger nesses anos 1933-1935: a questão do “nós”, do povo que “nós” somos. Esse “nós”, o autor especifica aqui que são “os alemães”.⁸⁸ À questão “quem somos nós?”, os alemães só podem responder se sabem qual é seu tempo, isto é, do “povo entre os povos”.⁸⁹ Emerge, desse modo, o tema do povo alemão como

⁸⁵ “[...] den Anfang einer Anderen Geschichte mit dem Kampf um die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes” (Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und der “Rhein”*. Frankfurt, 1980, daqui por diante GA 39, 1).

⁸⁶ “Das sind jene Dichter, die in ihrem Sagen das künftige Seyn eines Volkes in seiner Geschichte voraussprechen” (GA 39, 146).

⁸⁷ “Geschichte aber ist immer einzige Geschichte je dieses Volkes, hier des Volkes dieses Dichters, die Geschichte Germaniens” (GA 39, 288).

⁸⁸ GA 39, 56.

⁸⁹ “Wer wir sind, wissen wir nicht, solange wir nicht unsere Zeit wissen. Unsere Zeit ist aber die des Volkes zwischen den Völkern” (GA 39, 56).

povo do meio, que estará no centro da *Introdução à Metafísica*, do semestre de verão de 1935.

Essa postulada centralidade do povo alemão se liga a um privilégio ontológico radical. De fato, todo o curso sobre a “Germânia” visa identificar a pátria alemã com o ser (*Seyn*) – doravante escrito com *y*. Heidegger chega a sustentar, sublinhando-o, que “a ‘pátria’ é o ser mesmo”!⁹⁰ No curso sobre o “Reno”, ele declara, de modo similar, que por meio do poema, “envolvido na fala, o ser desvelado é situado na verdade do povo”.⁹¹ Essa identificação do ser com a pátria, que dá sequência à identificação do ser com o Estado, no seminário inédito do inverno de 1933-1934, confirma que a “ontologia” de Heidegger, em sua essência, é uma “política”.

Na última passagem citada, Heidegger pretende mostrar que só o poema revela ao povo a força de seu “destino”. Vê-se, assim, a concepção heideggeriana do ser e da verdade se identificar com sua concepção do “destino” do povo alemão. Além disso, é preciso ver em que termos Heidegger qualifica a palavra “destino”. Ele escreve, com efeito:

Devemos aprender a usar essencialmente essa palavra alemã essencial, para designar em seu verdadeiro teor alemão um ser essencial, o que significa também: raramente.⁹²

Na realidade, os escritos de Heidegger não põem em prática, absolutamente, essa discrição recomendada no uso de uma palavra tão “essencial” e tão “alemã” quanto a palavra “destino” (*Schicksal*). Em certas páginas de *Ser e Tempo*, como nos cursos dos anos 1930, Heidegger não consegue evitar o uso imoderado de um termo – verdadeira *Schlagwort* ou *slogan* da LTI – que reúne, por si só, tudo o que tem a dizer sobre o ser, o tempo, a história e a política.

⁹⁰ “*Das ‘Vaterland’ ist das Seyn selbst*” (GA 39, 121).

⁹¹ “ins Wort gehüllt, das so enthüllte Seyn in die Wahrheit des Volkes [...] hineinzustellen” (GA 39, 173).

⁹² “Wir müssen lernen, dieses wesentliche deutsche Wort als Nennung eines wesentlichen Seyns in seinem wahren deutschen Gehalt wesentlich zu gebrauchen, und das heißt auch: selten.” (ibidem).

Nessas páginas do curso sobre Hölderlin, reforça-se, assim, a interpretação que progressivamente extraímos e das conferências de 1925, depois de *Ser e Tempo*. Heidegger declara sem rodeios, com efeito, que “esse ser que é nosso”, portanto, o ser do povo alemão, “não é o ser de um sujeito isolado, mas o ser em comum histórico como ser num mundo”.⁹³ E “que esse ser do homem seja o meu não significa que esse ser seja ‘subjativado’, reduzido ao indivíduo isolado, e determinado a partir dele”.⁹⁴ Em suma, o existente, ou *Da-sein*, não é jamais um indivíduo, mesmo na experiência do ser-meu, e não há destino a não ser para a comunidade histórica do povo. As precisões de Heidegger confirmam até que ponto é profunda a continuidade entre seus escritos dos anos 1920 e seu ensinamento nazista dos anos 1930.

Em seu curso sobre Hölderlin, no entanto, Heidegger vai mais longe. A *Sage* do poeta, explicitamente concebida como “política”, permite-lhe enraizar mais do que nunca seu ensinamento na opacidade dos rebaixamentos ocultos do hitlerismo e do nazismo. Com efeito, Hölderlin é identificado a “essa coisa oculta e latente”: ser o “poeta dos poetas como poeta do alemão”; como tal, ele ainda não se “tornou a força na história de nosso povo”,⁹⁵ e “contribuir para isso é ‘política’ no sentido mais autêntico e mais elevado”.⁹⁶ Cabe ao “pensador”, isto é, ao próprio Heidegger tal como ele concebe seu papel, fazer que a fala de Hölderlin se torne a força a agir na história do povo alemão e inspire a ação política do fundador de Estado. Heidegger retoma a tríade hitlerista da poesia, do pensamento e da ação política, tal como ela constituía a conclusão de *Mein Kampf*

⁹³ “Dieses unser Sein ist aber nicht das eines vereinzelteten Subjekts, sondern [...] geschichtliches Miteinandersein als Sein in einer Welt” (GA 39, 174).

⁹⁴ “Daß solches Sein des Menschen je das meine ist, bedeutet nicht, dieses Sein werde ‘subjektiviert’, auf den abgelösten Einzelnen beschränkt und von ihm aus bestimmt” (ibidem).

⁹⁵ “Weil Hölderlin dieses Verborgene und Schwere ist, Dichter des Dichters als Dichter des Deutschen, deshalb ist er noch nicht die Macht in der Geschichte unseres Volkes geworden” (GA 39, 214).

⁹⁶ “Hierbei mitzuhalten ist ‘Politik’ im höchsten und eigentlichen Sinne” (ibidem).

e tal como a vimos ser evocada na conferência de 30 de novembro de 1934, contemporânea desse curso. No entanto, enquanto Hitler reunia essa tríade na pessoa de um único inspirador, Dietrich Eckart, Heidegger distingue as três pessoas e forja o mito de uma forma de trindade *völkisch*: o poeta da Alemanha não é outro senão Hölderlin, o criador do Estado é evidentemente “o verdadeiro e único *Führer*”, isto é, Hitler; quanto ao pensador, ele não é nomeado. Bem mais tarde, em 1944, em uma data em que evitará se pôr em destaque como inspirador espiritual do *Führer*, Heidegger evocará, a esse respeito, Nietzsche ao lado de Hölderlin. Contudo, está bem claro que é seu ensinamento que Heidegger identifica com a obra do “pensador”, na medida em que somente ele sabe efetuar a junção entre o poeta e o homem de Estado. Em lugar de Dietrich Eckart, “poeta” antissemita, “pensador” de uma obscura religiosidade *völkisch*, mas também homem de ação e membro, com Rosenberg, da Sociedade Thulé (*Thule Gesellschaft*), matriz da NSDAP, ele põe três nomes: o de Hölderlin, aquele implícito do próprio Heidegger, “pensador” e autor do curso, e aquele do único *Führer*: Hitler.

No entanto, diferentemente de Hellingrath, trata-se, para Heidegger, de romper todo vínculo entre a nova mitologia política *völkisch* e o cristianismo. Assim, ele afirma que o retorno de Hölderlin em sua pátria não é um retorno ao cristianismo.⁹⁷ A esse respeito, Heidegger solta o verbo contra aqueles que falam em cátedra “de Cristo como o *Führer*”, o que só poderia ser, diz ele, uma blasfêmia.⁹⁸ Esse texto foi interpretado por um apologista como um questionamento de Hitler. Isto é prestar muito pouca atenção ao texto do curso e conhecer bem mal a história alemã. Com efeito, encontra-se na época, em Goering, ataques semelhantes, destinados ao clero católico, contra aqueles que falam de Cristo como de um *Führer* celeste. Não se trata de uma defesa do cristianismo. Para Goering, é contra o

⁹⁷ GA 39, 210.

⁹⁸ “So spricht man auch heute auf den Kanzeln von Christus als dem Führer, was nicht nur Unwahrheit, sondern noch schlimmer ist, Christus gegenüber eine Blasphemie” (ibidem).

Führer que há “blasfêmia”.⁹⁹ Esses ataques são contemporâneos do curso de Heidegger e anunciam a circular publicada por Goering em 17 de julho de 1935, ordenando aos eclesiásticos “que eles se pronunciem de maneira positiva em relação ao Estado nacional-socialista”.¹⁰⁰ Entra-se, com efeito, no período em que, passada a euforia da Concordata nos meios católicos alemães mais cegos, que permitiu a Hitler neutralizar o Centro Católico (*Zentrum*), o poder nazista começa a fechar duramente suas tenazes e a organizar processos e deportações contra os padres que não dobram sua espinha.

No curso de Heidegger, seu ataque contra a assimilação de Cristo a um *Führer* lhe permite especificar como ele concebe o *Führer*: “O verdadeiro e único *Führer* aponta, em seu ser, para o domínio dos semideuses. Ser *Führer* é um destino, e por conseguinte, um ser finito”.¹⁰¹

A mitologização do *Führer* é abertamente assumida, uma vez que ele se torna aquele que aponta para os semideuses. E o traço distintivo do *Führer* é tanto seu caráter único quanto sua finitude. Como a *Gestalt* evocada por Rosenberg em *O Mito do Século XX*¹⁰² e por Jünger, em *O Trabalhador*, e que se caracteriza por seu limite, isto é, sua finitude, no centro da doutrina de Heidegger desde seu livro sobre Kant, que determina aqui sua visão do *Führer*. Para Heidegger, assim como para Jünger e Rosenberg, só existe força criativa se ela encontra sua configuração em um destino e em uma figura delimitada e finita. Desse modo, no final de seu curso sobre Hölderlin, Heidegger afirma que o ser dos semideuses é delimitação e finitude.¹⁰³ Somente isto permite compreender como o “cuidado” heideggeriano pode, como ele

⁹⁹ “Goering toma por blasfematório contra Hitler a exclamação frequente nos meios católicos alemães: ‘Viva nosso *Führer* celeste Jesus Cristo’” (Max Hermant, *Hitlérisme et Humanisme*. Paris, 1936, p. 22).

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ “Der wahre und je einzige Führer weist in seinem Seyn allerdings in den Bereich der Halbgötter. Führersein ist ein Schicksal und daher endliches Seyn” (GA 39, 210).

¹⁰² Com efeito, Rosenberg escreve que “a figura é sempre plasticamente limitada”, *Le Mythe du XXe Siècle*, op. cit., p. 529. Esse ponto é destacado por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, em *Le Mythe Nazi*, 1991, p. 56.

¹⁰³ Ver GA 39, 274-75.

sustenta,¹⁰⁴ associar-se ao “trabalho” tal como é concebido por Jünger e pelos nacional-socialistas. Em Rosenberg, “essa limitação [da figura] é condicionada pela raça”.¹⁰⁵ No entanto, o que é verdade em Rosenberg o é tanto – embora expresso de maneira menos trivial – em Jünger, que reconduz o trabalhador à “lei da raça”, e em Heidegger, que determina o “trabalho” a partir da “existência *völkisch*”. A “finitude” do destino, da comunidade do povo ou da existência *völkisch* é, em Heidegger, o que se opõe a todo pensamento do universal e enraíza a existência na determinação de um povo e de uma raça, para encontrar sua configuração mais elevada na figura de um *Führer*.

É preciso ficar particularmente atento, no entanto, à habilidade e à malícia de Heidegger, tal como se manifesta em sua “precisão” sobre Cristo e o *Führer*. Em primeiro lugar, sobre sua relação com o catolicismo. Conhecemos hoje seu sentimento real, especialmente pela carta que escreveu para tentar proibir, a despeito da Concordata, a associação de estudantes católicos *Ripuaría*.¹⁰⁶ Contudo, em seu curso sobre os hinos de Hölderlin, em vez de atacar de frente os católicos, ele os remete a seu próprio dogma, lembrando que a noção do Filho cossubstancial do Pai, tal como definida na Igreja desde o Concílio de Niceia, proíbe aproximar Cristo dos semideuses e, portanto, do *Führer*. É uma tática semelhante à que ele adotará em janeiro de 1939 contra Max Müller. Depois de ter colocado em xeque, em um relatório, sua fiabilidade política em relação ao Estado nacional-socialista, ele responderá a Max Müller, que lhe pede para acabar com seu ataque, pois é sua própria existência que ele põe em perigo: “Como católico, o senhor deve saber que se deve dizer a verdade”.¹⁰⁷

Aliás, a maneira pela qual ele evoca o *Führer* não é menos hábil. No contexto da época, falar do “verdadeiro e único *Führer*” só pode

¹⁰⁴ Ver, neste livro, p. 163-64.

¹⁰⁵ Alfred Rosenberg, *Le Mythe du XXe Siècle*, op. cit.

¹⁰⁶ Ver a carta de Heidegger a Oskar Stäbel, *Reichsführer der Deutschen Studentenschaft*, de 6 de fevereiro de 1934. In: G. Schneeberger, op. cit., p. 205-06.

¹⁰⁷ “Als Katholik müssen Sie wissen, daß man die Wahrheit sagen muß” (B. Martin, “Ein Gespräch mit Max Müller”, *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, op. cit., p. 103).

se referir a Hitler. Além disso, no início de 1935, o compromisso hitlerista de Heidegger continua intacto: as afirmações feitas a Karl Löwith, em Roma, no ano seguinte, e o elogio ao *Führer* no curso de 1936 sobre Schelling o provam suficientemente. Contudo, Heidegger provavelmente perdeu suas ilusões, datando do período do reitorado e da época em que sonhava em aceitar a cátedra de Munique, para poder se aproximar pessoalmente de Hitler, e talvez, desempenhar um papel comparável ao de Gentile junto ao *Duce*. Entretanto, longe de renunciar, apoiando-se sobre Hölderlin, nesse curso, e sobre Hegel, no seminário inédito que lhe é contemporâneo, Heidegger apresenta-se como aquele que é o único em condições de “pensar” o devir do povo e do Estado alemão e de prolongar assim o movimento, projetando seu porvir para além da pessoa de Hitler. Em suma, ele se apresenta como o único pensador do nacional-socialismo e do hitlerismo e, ao fazê-lo, apresenta-se também como aquele que, de alguma maneira, os supera, de modo que ele consegue tanto prolongar em espírito o movimento como passar a impressão de que se distancia dele. É essa constante duplicidade que constituirá sua força e lhe permitirá perdurar e estender sua influência bem além de 1945. No curso do semestre de verão de 1935, ele saudará assim “a verdade interna e a grandeza” do movimento nacional-socialista; no curso do semestre de verão de 1936, será desta vez ao *Führer* e ao *Duce*, a Hitler e a Mussolini, que ele prestará explicitamente homenagem, ao mesmo tempo que afirma que eles não souberam pensar em toda sua “profundeza” a metafísica de Nietzsche.

Todavia, evocar a finitude do *Führer* contrapondo-o a Cristo, implica também que se contraponha à cruz cristã outra cruz, cujas extremidades são finitas e os braços se recurvam: a cruz gamada, bem cedo adotada por Stefan George, que a designou como o “signo *völkisch*”,¹⁰⁸ tornando-se assim o sinal distintivo da “Alemanha secreta”, antes de ser retomada por Hitler. A passagem mais obscura e

¹⁰⁸ Ver sobre esse ponto o artigo de Jean-Luc Évard, “La Croix Gammée Chez les Poètes”. *La Fascination de l'Inde en Allemagne 1800-1933*. Ed. Marc Cluet. Rennes, 2004, p. 310.

mais inquietante do curso sobre Hölderlin é o longo desenvolvimento em que Heidegger propõe uma exegese críptica de uma cruz que apresenta muitos parentescos com a suástica. A essa cruz é preciso um eixo, em torno do qual toda a poesia gira: será o início da estrofe X do poema *O Reno*, de Hölderlin – no qual a grafia do número já vale, sem dúvida, como símbolo –, mais exatamente os quatro primeiros versos, que dizem respeito ao conhecimento e ao amor que devemos aos semideuses.¹⁰⁹ Esse pensamento dos semideuses, declara Heidegger retomando a mesma representação, é “o eixo em torno do qual gira a totalidade do poema”.¹¹⁰ Além disso, o “pensamento” que está em jogo aí é um pensamento do “super-homem”, na mesma medida em que “o super-homem e os semideuses são a mesma coisa”.¹¹¹ Aí se entrecruzam duas direções contrárias, pois “pensar os semideuses significa: a partir do meio original, pensar para a terra e pensar para os deuses”.¹¹²

A cruz, da qual Heidegger “desenha o esboço”, vai se apoiar sobre quatro palavras que ele escolheu da estrofe IV do *Reno*: nascimento (*Geburt*) – traço de luz (*Lichtstrahl*) – dificuldade (*Not*) – treinamento (*Zucht*). O nascimento exprime “a pureza da origem” (*reinen Ursprung*) e o “traço de luz é a lista do relâmpago”.¹¹³ Se as palavras são de fato tomadas do poema de Hölderlin, em um contexto de segredo desvendado que convida a uma leitura esotérica, a cruz não é, e é Heidegger quem a desenha, chegando a propor um esquema que é exatamente o da *Kruckenkreuz*:¹¹⁴ a cruz quadrada, ou “cruz da potência”, que pode ser considerada seja como a

¹⁰⁹ “Die Angel, in der sich gleichsam die ganze Dichtung dreht, haben wir im Beginn der Strophe X in den ersten vier Versen zu suchen” (GA 39, 163).

¹¹⁰ “Mit diesem Wort treffen wir auf die Angel, in der sich das ganze Gedicht dreht” (GA 39, 225).

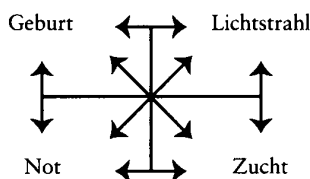
¹¹¹ GA 39, 226.

¹¹² Ibidem.

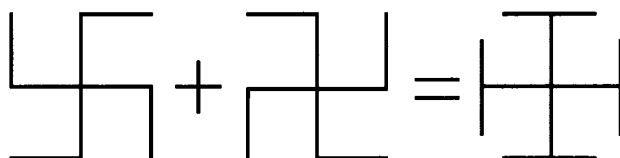
¹¹³ “Der Lichtstrahl ist der Blitz” (GA 39, 242).

¹¹⁴ O esquema traçado por Heidegger é reproduzido em GA 39, 245. A figura da cruz é menos visível no esquema da edição francesa, que não é idêntica à da edição alemã (trad. fr., p. 226).

origem, seja como a reunião das duas *Hakenkreuze* ou cruzes gamadas antagônicas, uma dextrogira, outra sinistrogira. Heidegger traça o seguinte esquema:¹¹⁵



É assim, por exemplo, que Guido von List, um dos primeiríssimos difusores da cruz gamada na Alemanha, juntamente com Alfred Schuler e Lanz von Liebenfels, considera a *Kruckenkreuz* como a mais essencial, na medida em que reúne em si as duas cruzes gamadas.¹¹⁶ Fornecemos aqui o esquema explicativo proposto por Wilfried Daim a esse respeito, em sua obra de referência sobre Lanz von Liebenfels:¹¹⁷



O traçado escolhido, assim como as palavras retidas e seus comentários, permitem pensar que Heidegger se faz o intérprete esotérico da gestação e do sentido oculto da cruz gamada. As palavras *Geburt* e *Zucht* são palavras-chave do hitlerismo e da doutrina racial do nazismo. Assim, quando o antigo discípulo e assistente de Heidegger, Oskar Becker, propõe, no congresso Descartes de Paris, em 1937¹¹⁸ – antes de reexpor suas teses, em 1938, na revista *Rasse* –,

¹¹⁵ GA 39, 245.

¹¹⁶ Ver sobre esse ponto Wilfried Daim, *Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Von den religiösen Verirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktators*. München, 1958, p. 78.

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Ver Oskar Becker, “Transzendenz und Paratranszendenz”. *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes*, vol. VIII, *Analyse Réflexive*

uma “metafísica” da raça, concebida em relação tanto epigônica quanto controversa com a doutrina de Heidegger, é sobre a palavra *Geburt* que ele se apoia. Quanto à palavra *Zucht*, nós a reencontramos novamente exaltada por Oskar Becker em 1942, no mesmo ano em que Heidegger, em um curso sobre Nietzsche, liga dois termos imediatamente derivados de *Not* e *Zucht*, quando não hesita em sustentar que “a seleção racial é metafisicamente necessária”.¹¹⁹

Nas páginas do curso de Heidegger consagradas à exegese esotérica dessa *Kruckenkreuz*,¹²⁰ estamos longe de toda a verdadeira filosofia, e compreende-se mesmo que um Max Kommerell tenha censurado a Heidegger, em uma carta de 1942, por traduzir o esotérico de Hölderlin, “não na língua pública, mas em uma nova esotérica”.¹²¹ Essa configuração fatal não se presta ao riso. A cruz de potência que, da “pureza” da origem passa pela “dificuldade” e pela necessidade de treinamento (*Zucht*) e da seleção, para conduzir até o traço de luz, tende à justificação esotérica e assassina da seleção racial (*rassische Züchtung*), da qual Heidegger logo, em 1942, o mesmo ano em que se decidirá a “Solução final”, afirmará o caráter “metafisicamente” necessário. E não será menos inquietante ver em seguida Heidegger conseguir fazer reviver algo dessa configuração depois da guerra, na representação falsamente atenuada da cruz no quadrado do *Geviert*, no qual continua se decidindo sobre a mesma divisão entre a terra e os deuses.

É preciso acrescentar que a significação racial do curso sobre Hölderlin é explícita. A continuidade histórica entre gregos e alemães, tema retomado especialmente de Hellingrath e de George, mas também de Rosenberg, é exacerbada por Heidegger em um sentido racial.

et Transcendence. Paris, 1937, p. 97-104. Sobre Oskar Becker e Heidegger, ver adiante, p. 461-467.

¹¹⁹ Ver, adiante, cap. 9.

¹²⁰ GA 39, 242-48.

¹²¹ “Daß Hölderlins Gedichte esoterisch sind, ist mir klar [...] Sie haben aber als Ausleger Hölderlins Esoterik nicht in die öffentliche Sprache übersetzt [...] sondern in eine neue Esoterik” (M. Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen, 1914-1944*, op. cit., p. 396).

Apoiando-se sobre Hölderlin, Heidegger evoca “a raça dos alemães” (*das deutsche Geschlecht*), cuja origem se situaria no Leste, em algum lugar em um Cáucaso mitificado. Diante da “raça dos alemães”, Heidegger concebe os gregos como “um povo de raça aparentada” (*ein stammverwandtes Volk*).¹²² Compreende-se agora porque, em seu discurso do reitorado, ele podia falar dos gregos como de um povo *volklich*. Se, nessa mitologização *völkisch* da história, o iniciador da filosofia alemã é, tanto para Heidegger quanto para Rosenberg, Mestre Eckhart, Heidegger vê a força germânica original em Heráclito! Com efeito, ele escreve:

O nome de Heráclito não é o título de uma filosofia dos gregos há muito tempo esgotada. Não é mais a fórmula para o pensamento de uma humanidade universal enquanto tal. É, na verdade, o nome de uma força original da existência histórica ocidental e germânica, e isto em sua confrontação primeira com o asiático.¹²³

Essa germanização de Heráclito não possui qualquer fundamento histórico. Sua concepção só pode germinar em um espírito conquistado pela mitologia racial do nazismo, segundo a qual, em Rosenberg, por exemplo, o povo heleno e o povo germânico são aparentados enquanto povos arianos. Desse modo, Oskar Becker, em uma passagem de seu artigo na revista *Rasse* intitulado “A Metafísica Nórdica”, relatado por Karl Löwith, apresenta Heráclito como “o antigo pensador nórdico da primeira época grega”.¹²⁴ Becker e Heidegger unem-se igualmente para evocar a luta contra o destino “asiático” e contrapor-lhe a concepção germânica ou nórdica

¹²² GA 39, 205.

¹²³ “Der Name Heraklit ist nicht der Titel für eine längst verflossene Philosophie der Griechen. Er ist ebensowenig die Formel für das Denken einer Allerweltsmenschheit an sich. Wohl aber ist es der Name einer Urmacht des abendländisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer ersten Auseinandersetzung mit dem Asiatischen” (GA 39, 134).

¹²⁴ “des alten nordischen Denkers aus frühgriechischer Zeit”, citado por Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, 1986, p. 52; trad. fr. (aqui modificada): *Ma vie en Allemagne Avant et Après 1933*, Paris, 1986, p. 70.

do destino.¹²⁵ Em Heidegger, a confrontação com o “asiático” é um tema recorrente, que se encontra, por exemplo, em seu escrito de 1937, “Caminhos da Expressão”. O momento grego foi apenas sua primeira confrontação e está claro que, tanto para ele como para qualquer outro nacional-socialista, a “nova realidade” alemã convoca uma nova confrontação e um novo combate. Será preciso especificar, além disso, que na linguagem da época, o “asiático” designa antes de mais nada o povo judeu, assim como o “bolchevismo”? Eis em que termos Heidegger fala do combate contra o asiático, em sua conferência de 30 de novembro de 1934, contemporânea do curso sobre Hölderlin:

Contudo, a verdadeira liberdade histórica dos povos da Europa é a *condição* prévia para que o Ocidente venha uma vez mais *a si mesmo* de maneira histórico-espiritual e ponha em segurança seu destino na grande decisão da Terra contra o *asiático*.¹²⁶

Antes, Heidegger, retomando quase palavra por palavra os termos dos discursos de Hitler, teve o cuidado de especificar que essa “verdadeira liberdade histórica” não é a “ilusória comunidade organizada de uma ‘Sociedade das Nações’, mas que só se realiza ‘no Estado’, compreendido não como uma “obra de arte””,¹²⁷ nem como uma limitação da liberdade, mas, ao contrário, como o desencadeamento de “todas as forças essenciais do povo, segundo a lei de sua

¹²⁵ Sobre a “superação” do destino “asiático”, ver Heidegger, GA 39, 173, e K. Löwith, *ibidem*.

¹²⁶ “Die wahre geschichtliche Freiheit der Völker Europas aber ist die *Voraussetzung* dafür, daß das Abendland noch einmal geistig-geschichtlich *zu sich selbst* kommt und sein Schicksal in der großen Entscheidung der Erde gegen das *Asiatische* sicher stellt” (GA 16, 333). Ver também GA 36/37, 92.

¹²⁷ Essa recusa de Heidegger de identificar o Estado hitlerista com uma “obra de arte” é importante. Ela mostra que a interpretação do Estado nazista como “obra de arte total” por Hans Jürgen Syberberg (*Hitler un Film d'Allemagne*, col. “Change”. Paris, 1978), e retomada no que Philippe Lacoue-Labarthe chamou de “nacional-estetismo” (*La Fiction du Politique*. Paris, 1987, cap. VII), não está à altura da compreensão bem mais incisiva e brutal de Heidegger, que remete claramente, desde 1934, à dominação dos povos europeus pelo *Reich* hitlerista e à guerra total que acarretará necessariamente a “decisão” contra o asiático.

ordem hierárquica”,¹²⁸ o que prefigura claramente a dominação futura do Reich hitlerista sobre a Europa toda. No mesmo sentido segue a conclusão do curso sobre Hölderlin, sobre “a missão e o anúncio da águia”,¹²⁹ símbolo do Reich germânico, e que, no nazismo e até na insígnia do Partido,¹³⁰ é representada segurando em suas garras uma cruz gamada.

Nesse curso de Heidegger, a nova mitologia *völkisch* que ele expõe se enraíza na mitologia ariana do nazismo. Essa “raça alemã”, aparentada à “raça grega original” e vinda do Leste para se estabelecer no Norte e no país alemão, é exatamente o que professa a doutrina nazista da raça. A habilidade de Heidegger consiste em conferir parcialmente um aspecto metafórico a essa doutrina e fornecer-lhe a força do mito, apoiando-se sobre sua exegese dos hinos do poeta. Decisivo a esse respeito é o desenvolvimento sobre a inversão do curso do rio, que ocorre exatamente antes da passagem sobre a raça alemã e a raça grega original:

Aí, a forma da direção que toma o rio manifesta algo de decisivo. A direção, que visa inicialmente ao Leste, desvia-se repentinamente [...] em direção ao Norte e ao país alemão.¹³¹

Como Ludwig Clauß, em sua doutrina nórdica, Heidegger se põe aqui a falar da alma, uma “alma real” que, por meio da Ásia, “pensa a totalidade do ser”, única capaz, em sua “dignidade de rei”, de “garantir a realização de sua essência”. Se a expressão “alma real”

¹²⁸ “Diese wahre geschichtliche Freiheit [...] bedarf nicht der organisierten Scheingemeinschaft einer ‘Liga der Nationen’. Die Befreiung eines Volkes zu sich selbst aber geschieht durch den Staat. Der Staat nicht als Apparat, nicht als Kunstwerk, nicht als Beschränkung der Freiheit – sondern als Entschränkung zur inneren Freiheit aller wesentlichen Mächte des Volkes gemäß dem Gesetz ihrer inneren Rangordnung” (GA 16, 333).

¹²⁹ “so gipfelt der Auftrag und die Kunde des Adlers” (GA 39, 289).

¹³⁰ A insígnia da NSDAP não sai, então, da lapela de Heidegger, como atestam uma foto muitas vezes reproduzida do reitor-*Führer*, assim como o testemunho de Löwith sobre Heidegger em Roma, em 1936.

¹³¹ “Da offenbart die Richtungsgestalt des Stromes etwas Entscheidendes. Die Richtung, anfänglich nach Ostenweisend, wird plötzlich [...] umgebrochen in die Richtung nach Norden auf das deutsche Land zu” (GA 39, 204).

figura no poema de Hölderlin, todo o comentário sobre a “totalidade do ser” e “realização da essência” da alma, que precede a passagem sobre a raça dos alemães, é de Heidegger. O que vem fazer aqui a alma junto à raça? Não é inútil, a esse respeito, lembrar como um Rosenberg concebe a alma. No início de *O Mito do Século XX*, ele declara, com efeito, seguindo nisso a doutrina de Clauß, que “a alma significa a raça vista do interior”.¹³² Compreende-se melhor, então, o que está em jogo na *Innigkeit*, a “intimidade” do segredo, sobre a qual Heidegger insiste particularmente no fim de seu curso. Do mesmo modo, sua insistência sobre o “nascimento” (*Geburt*) certamente evoca, para o ouvinte da época, o tema constantemente retomado por Rosenberg do “renascimento” (*Wiedergeburt*) do povo alemão. Rosenberg falando assim, após um desenvolvimento sobre a Grécia mítica e o “mundo dos deuses” de Homero, do “grande rio da renascença alemã-nórdica”.¹³³

Certo conhecimento dos escritos de Ludwig Clauß, de Oskar Becker e mesmo de Alfred Rosenberg, portanto, não é inútil para melhor se dar conta do que está realmente em jogo em Heidegger, mediante as noções de alma e de essência. Sem dúvida, seria preciso ir além e proceder a confrontações em profundidade entre os textos canônicos desses diferentes doutrinários do nazismo. Pois não é em Kant ou em Hegel que se encontrará a chave para compreender o que está em jogo nos comentários heideggerianos de Hölderlin, mas antes na comparação com outros mitólogos do nazismo. Por esse trabalho não ser geralmente feito pelos filósofos é que eles ficam geralmente tão desarmados e seduzidos quando descobrem os textos de Heidegger. Sem efetuar completamente esse trabalho crítico, pois é preciso antes descobrir os motivos centrais dos próprios escritos de Heidegger em sua relação com o nazismo – que é o propósito

¹³² “Seele aber bedeutet Rasse von innen gesehen” (Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit*. 3. ed. München, 1935, p. 2; citado por Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*. München, 2002, p. 207).

¹³³ “einem großen Strom der deutsch-nordischen Wiedergeburt” (A. Rosenberg, *Der Mythos...*, op. cit., p. 459; citado por C.-E. Bärsch, op. cit., p. 205).

deste livro – queremos pelo menos mostrar sua necessidade, pois sem essa tomada de consciência e sem a vigilância que ela suscita, há um grande risco de que a leitura de Heidegger torne aceitáveis para o leitor desinformado as noções e os temas que ele não admitira tão facilmente provirem de Clauß ou de Rosenberg, cujo caráter racial da doutrina é mais bem conhecido.

De qualquer modo, o texto do curso contém indicações suficientes para que um leitor atento possa discernir que o uso heideggeriano das palavras “ser” e “essência” não tem mais nada de filosófico e reconhecer que Heidegger se limita aqui a divulgar, mais habilmente do que outros, talvez, mas sem grande originalidade de fundo, os elementos básicos da mitologia *völkisch* que se difundiu nas primeiras décadas do século XX sob o nome de “Alemanha secreta”, antes de ser retomada e absorvida no nazismo. Particularmente laboriosa, mas perigosamente eficaz para os estudantes subjugados, é a glosa final sobre a intimidade do segredo e seu “desvelamento” na poesia.¹³⁴ Pois, na curva do rio e na “intimidade” desse segredo, não é a paz que se anuncia, mas antes o combate,¹³⁵ no “entrecruzamento de tendências adversas”,¹³⁶ representado pela cruz de potência e pela suástica.

¹³⁴ Ver GA 39, p. 250 ss.

¹³⁵ Sobre a verdadeira natureza desse “combate”, conferir o capítulo 6.

¹³⁶ “dieser sich überkreuzenden Gegenstrebigkeit” (GA 39, 245 e 248).

Capítulo 5 | O hitlerismo de Heidegger no seminário *Sobre a Essência e os Conceitos de Natureza, História e Estado*

Abordamos agora o texto central: aquele no qual se vê mais diretamente a total identificação do ensinamento de Heidegger com o princípio mesmo do hitlerismo, a saber, a veneração do *Führer* e a apologia da relação de dominação radical instituída pelo nazismo entre o *Führer* e seu povo no Estado hitlerista, ou *Führerstaat*. Durante o inverno de 1933-1934, na época, portanto, em que concentra em suas mãos o poder político e universitário de um reitor-*Führer*, Heidegger mantém, ao mesmo tempo que seu curso *A Essência da Verdade*, um seminário para estudantes avançados, que devia originalmente versar sobre a ciência da lógica de Fichte, mas que se intitulará finalmente *Sobre a Essência e os Conceitos de Natureza, História e Estado*.¹ Geralmente se passa sob silêncio esse seminário e não está prevista sua publicação no programa de edição da chamada obra “integral”. Deve-se notar, a esse respeito, que, enquanto os cursos dos anos 1923-1944 foram classificados segundo a ordem cronológica, não haverá publicação integral dos seminários ordenados segundo a ordem cronológica. É anunciada somente uma publicação seletiva e parcial, sem qualquer justificativa da escolha efetuada nem indicação dos seminários descartados. Eis porque a *Gesamtausgabe* não merece seu nome.

Heidegger, no entanto, parece ter atribuído particular importância a esse seminário, a ponto de evocá-lo em 1945, no início do ensaio

¹ Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, WS 1933-1934. O protocolo do seminário conserva-se no DLA de Marbach.

de justificação de seu reitorado.² Com efeito, ele fala de “um seminário muito frequentado sobre ‘o povo e a ciência’”, que completava seu curso do mesmo semestre sobre a alegoria platônica da caverna, intitulado *A Essência da Verdade*, retomada de um curso já oferecido dois anos antes.³ Como quase cada frase de seu texto justificativo de 1945, essa indicação comporta uma série de dissimulações, para não dizer falsificações. De fato, não só ele não diz nada sobre o conteúdo abertamente político de seu seminário, como modifica radicalmente o título, suprimindo especialmente toda referência a seu conceito central: o Estado. Além disso, Heidegger apresenta seu curso *A Essência da Verdade* como a simples repetição de um curso anterior, quando podemos julgar hoje, comparando-os entre si, sobre a radical transformação, em 1933-1934, do curso pronunciado em 1931-1932.⁴

Recentemente, é possível ter uma ideia parcial do conteúdo desse seminário, com base em um resumo em inglês das três últimas sessões⁵ e da edição alemã de uma parte do resumo da sétima sessão.⁶ Além disso, graças à gentileza de vários pesquisadores, tivemos acesso a transcrições mais extensas do manuscrito conservado em Marbach, que nos permitiram um estudo mais completo das cinco últimas sessões, consagradas ao Estado em sua relação com o povo e com o *Führer*. O seminário de Heidegger apresenta-se explicitamente, então,

² Heidegger, *Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken* (1945), GA 16, 372-94.

³ “Diese Vorlesung [seu curso sobre a alegoria da caverna do WS 31-32] wurde während meines Rektorats im Wintersemester 1933/1934 wiederholt und durch ein stark besuchtes Seminar über ‘Volk und Wissenschaft’ ergänzt” (GA 16, 373).

⁴ Ambos os cursos, intitulados *A Essência da Verdade*, foram publicados respectivamente em GA 34 e GA 36/37.

⁵ Ver Theodore Kisiel, “In the Middle of Heidegger’s Three Concepts of the Political”. *Heidegger and Practical Philosophy*, op. cit., 2002, p. 145-52. O resumo em inglês de Kisiel se aproxima do texto alemão, mas é seletivo e, portanto, incompleto.

⁶ Theodore Kisiel, “Heidegger als politischer Erzieher: der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat, 1933-1934”. In: Norbert Lesniewski (org.), *Die Zeit Heideggers*. Frankfurt/Berlin/Bern/Wien, 2002, p. 71-87. Os extratos da sétima sessão são fornecidos no anexo, p. 83-87, não na ordem do texto, mas divididos de acordo com três questões formuladas pelo autor do artigo.

como um curso de “educação política” hitlerista. Ora, esse seminário é fundamental para restabelecer a verdade histórica, diante do revisionismo dos titulares dos direitos e dos principais responsáveis pela chamada edição “integral”, que se esforçam em negar toda relação substancial entre o ensino de Heidegger e o nacional-socialismo. As análises que propomos e as citações que publicamos em apoio a nossas demonstrações destinam-se, portanto, a servir o direito à verdade histórica que pode legitimamente exigir o público setenta anos depois da realização desse seminário.

Trata-se de um seminário para estudantes avançados, cujo resumo, confiado para cada sessão a um estudante diferente, está consignado em um livro de seminário (*Seminarbuch*), depois revisto e anotado por Heidegger. O seminário compreende nove sessões de duas horas, das quais a primeira ocorreu em 3 de novembro de 1933 e a última, em 23 de fevereiro de 1934. A quinta sessão, que se desenvolve na sexta-feira 12 de janeiro de 1934, é uma sessão de transição. Depois da rememoração habitual do conteúdo da sessão precedente, em que se tratava das relações entre tempo e espaço segundo Kant e segundo Newton, Heidegger empreende um desenvolvimento bastante extenso sobre o tempo em sua relação com a história. Trata-se de apreender o tempo da história compreendida como “*nosso passado*”. A partir daí, “nós não entendíamos o tempo como um quadro, mas como a constituição fundamental e autêntica do homem”.⁷ O tempo aparece como o ser do homem, ele mesmo entendido como existência histórica, o que leva Heidegger a se interrogar, sem desvios, sobre “a natureza do Estado”.

Esse resumo está carregado de sentido: pelo desvio da história, é ao Estado que o tempo é relacionado. Com efeito, os termos empregados a propósito do tempo: o “ser” e a “constituição fundamental” do homem, voltaremos a encontrar na sequência do seminário, mas para qualificar, desta vez, o Estado. Sob o disfarce de “filosofia”, é na

⁷ “Nicht als Rahmen verstanden wir die Zeit, sondern als die eigentliche Grundverfassung des Menschen” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, quinta sessão, 12 de janeiro de 1934, reproduzido em notas por Heinrich Buhr).

realidade outra coisa que Heidegger introduz em seu ensino. Toda a sequência do seminário, de fato, só discorrerá sobre o Estado, não um Estado qualquer, mas sim, segundo o tempo utilizado na última sessão, o *Führerstaat*, isto é, o Estado do *Führer*, o Estado hitlerista.

O ESTADO, O POVO E A RAÇA

O final da quinta sessão e a sexta concernem às três noções sobre as quais Heidegger fundará o que ele chamará, na sétima sessão, de seu curso de “educação política”: as noções do Estado, do político e do povo. No centro dessas três noções há, explicitamente assumida por Heidegger, a concepção nazista do povo como “unidade do sangue e da fonte” e como “raça” (*Rasse*).

Sobre o Estado, após ter perguntado se pode haver uma história sem que haja Estado, Heidegger sustenta que questionar relativamente ao Estado, é questionar relativamente a “nós mesmos”.⁸ Não se trata de se interrogar nem sobre a finalidade do Estado nem sobre sua origem. O Estado não é um domínio da história, mas deve ser apreendido primitivamente (*primitiv*) em sua essência como “uma modalidade do ser na qual há o homem”.⁹ O Estado, portanto, é relacionado ao ser mesmo. Essa ontologização do Estado conduz Heidegger a perguntar que ente corresponde a esse ser. Ao que ele responde: “o povo”.¹⁰ Essa resposta ainda está sob forma interrogativa, pois resta saber o que se deve entender por “povo”. Com efeito, diz ele, “sob a Revolução Francesa respondia-se igualmente: o povo”.¹¹ Não é preciso ser mais explícito: no contexto político da época, toda alusão à Revolução Francesa age como um contraste absoluto. Trata-se, por conseguinte, de se inteirar de um conceito de povo que não deve nada ao uso próprio à Revolução Francesa, de se interrogar sobre o

⁸ “Wenn wir jetzt nach dem Staat fragen, dann fragen wir nach uns” (ibidem).

⁹ “So verstehen wir dann unter ‘Staat’ eine Weise des Seins, in der Mensch ist” (ibidem).

¹⁰ “Welches Seiende gehört nun zu diesem Staat? ‘Das Volk?’” (ibidem).

¹¹ “Was verstehen wir unter ‘Volk’ mußten wir weiter fragen, denn in der franz. Revolution wurde ebenso geantwortet: das Volk” (ibidem).

povo concebido em sua essência, tendo em vista uma resposta que só é possível segundo Heidegger, “sobre a base de uma decisão para um Estado”. Com efeito, “a determinação do povo depende de como ele é em seu Estado”.¹²

Essa circularidade na remissão recíproca do povo ao Estado e do Estado ao povo não faz mais do que exprimir a concepção nazista do Estado, na qual este não constitui a expressão, a representação ou a delegação da vontade e da soberania do povo, mas se pretende nada mais nada menos que o povo tomado em sua “essência”, isto é, na realidade, em sua unidade racial, como Heidegger mesmo o explicita. Ele prossegue nestes termos:

Hávamos logo de início estabelecido formalmente que o povo é esse ente que é segundo a maneira do Estado – que é o Estado ou que pode sê-lo. E, formalmente, questionávamos mais fundo. Qual é a marca (*Prägung*) e a forma (*Gestalt*) que se dá ao povo no Estado, que dá o Estado ao povo?

[...] Aquela da ordem? Assim formulado, é demasiado geral, pois eu posso tudo ordenar, pedras, livros, etc. O que atinge o alvo, em contrapartida, é a ideia de uma ordem no sentido de dominação (*Herrschaft*), de nível, de conduta (*Führung*) e de submissão (*Gefolgschaft*).¹³

A terminologia de Heidegger é idêntica à de seu discurso da mesma época sobre “o estudante alemão como trabalhador”: a marca (*Prägung*) é um termo que mostramos estar igualmente no centro da doutrina racial de Clauß e de Rothacker; a forma ou a figura (*Gestalt*) e a dominação (*Herrschaft*) lembram evidentemente o subtítulo do *Trabalhador*, de Jünger: *Figura e Dominação (Gestalt und Herrschaft)*. Quanto ao que é visado sob o nome de Estado, é o *Führerprinzip* do

¹² “Diese Antwort ist nur möglich auf Grund einer Entscheidung zu einem Staat. Die Bestimmung des Volkes hängt davon ab, wie es in seinem Staat ist” (ibidem).

¹³ “Zunächst stellten wir formal fest, daß das Volk das Seiende ist, das in der Art und Weise des Staates ist, das Staat ist oder sein kann. Formal fragten wir dann weiter. Welche Prägung und Gestalt gibt sich das Volk im Staat, der Staat dem Volk? [...] Die der Ordnung? Das ist so zu allgemeinen, denn ich kann alles ordnen, Steine, Bücher und so weiter. Wohl aber trifft eine Ordnung im Sinn von Herrschaft, Rang, Führung und Gefolgschaft die Sache” (ibidem).

hitlerismo, isto é, a relação *Führung-Gefolgschaft*, aqui introduzida e que estará no centro dos desenvolvimentos ulteriores da sétima sessão sobre o político e o Estado. Não se trata somente de caracterizar o Estado como organismo, nem mesmo como ordem, se o termo é tomado em um sentido muito geral, mas de introduzir à relação precisa entre o *Führer* e seu “séquito”, que, no hitlerismo, estrutura concretamente as relações de poder. Pode-se falar, então, de uma ordem no seio da qual se dividem as distinções de nível e as relações de dominação. A questão é então: “Quem deve dirigir?”.¹⁴

Depois de rememorar a sessão precedente, a sexta sessão procede a uma explicitação do *político*. Heidegger recorda que o termo é derivado do grego *polis*, que designa a comunidade da cidade de onde procede “todo ser estatal”. Ele reinterpreta então a frase de Aristóteles sobre o homem como um *zoon politikon*: isto não significa que o homem seria, segundo uma possível tradução latina, um *animal social*, mas que “ser homem significa: trazer em si a possibilidade e a necessidade de moldar e de cumprir seu ser próprio e aquele da comunidade em uma comunidade”.¹⁵ O que fascina Heidegger é a relação do homem com a *Gemeinschaft*, sua capacidade de moldar (*gestalten*) uma comunidade e de criar uma *polis*, um Estado. Não é, portanto, o Estado que é a condição da política. O Estado só é possível se ele se funda sobre o ser político do homem. Heidegger não entende por isso a vontade individual do homem, mas antes a força da comunidade que tudo engloba. Essa concepção totalizante, para não dizer totalitária, da comunidade política está no fundamento de toda a sua doutrina. Ele rejeita, portanto, toda a visão do político como um domínio limitado ao lado da vida privada, da economia, da técnica, etc. Para ele, essa concepção conduz a uma degradação do político, assimilada ao político que sabe jogar os “golpes baixos do parlamentarismo” (*parlamentarischen Kniffen*). Alguns teriam gostado de que as críticas

¹⁴ “Wer regiert, wer darf regieren?” (ibidem).

¹⁵ “[...] insofern Menschsein heißt: in sich die Möglichkeit und Notwendigkeit tragen, in einer Gemeinschaft sein eigenes Sein und das der Gemeinschaft zu gestalten und zu vollenden” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sexta sessão, 19 de janeiro de 1934, anotada por Iteel Gelzer).

de Heidegger concernissem ao *Schlag*, ao golpe assassino do totalitarismo, mas quando ele emprega esse termo é, ao contrário, para fazer a apologia dessa violência e legitimá-la, inscrevendo-a no ser mesmo.

Para retornar ao seminário, Heidegger não se limita a recusar a democracia parlamentar, ele abraça a totalidade dos Tempos Modernos em um movimento de declínio que ele faz começar com a Renascença, quando o homem individual foi tomado como fim:

Esse desenvolvimento começou na Renascença, quando o homem individual enquanto pessoa foi erigido como fim de todo ser, o grande homem, segundo os dois ideais do *homo universalis* e do especialista. Foi essa nova vontade de desenvolvimento da personalidade que engendrou essa mutação total pretendendo que, doravante, tudo só devesse estar ali para a grande individualidade. Toda coisa, e portanto também a política, insere-se então em uma esfera no seio da qual o homem possui a possibilidade e o desejo de viver à sua vontade. Foi desse modo que a política, a arte, a ciência caíram em domínios que são da ordem da vontade individual de desenvolvimento, de maneira tanto mais estendida que elas se veem ampliadas e, por conseguinte, especializadas mediante poderosas realizações. Contudo, nos tempos que se seguiram, permitiu-se até nossos dias que todos os domínios culturais se separassem uns dos outros cada vez mais, até perder de vista; e o caráter perigoso dessa ocupação apareceu com clareza elementar na ruína de nosso Estado.

Eis porque reconhecemos como tarefa urgente de nossa época enfrentar esse perigo, tentando devolver à *política* o nível que lhe cabe e ensinando novamente a vê-la como o caráter fundamental do homem filosofante na história e como esse ser no qual o *Estado* se desenvolve, de maneira que ela possa verdadeiramente ser chamada de modo de ser de um povo.¹⁶

¹⁶ “Diese Entwicklung begann in der Renaissance, als zum Ziel alles Seins erhoben wurde der Einzelmensch als Person, der große Mensch, in den beiden Idealen des *homo universalis* und des Spezialisten. Dieser neue Wille zur Entfaltung der Persönlichkeit war es, was jene vollständige Wandlung zustande brachte, nach welcher fortan alles nur noch für den großen Einzelnen da sein sollte. Alles und also auch die Politik wird nun in eine Sphäre gerückt, innert derer der Mensch sich auszuleben vermag und gewillt ist. So sinken Politik, Kunst, Wissenschaft und

Nessa recapitulação negativa dos Tempos Modernos, que nos lembra a citação do conde York sobre o homem da Renascença “bom para ser enterrado”, retomada por Heidegger em *Ser e Tempo*, voltamos a encontrar o fundo invariante da posição de Heidegger, isto é, a rejeição de toda a consideração do valor individual do homem, tal como se exprime tanto na noção humanista do homem universal quanto na valorização do florescimento individual e a especialização das individualidades nas sociedades modernas. Para ele, uma cultura que busca o florescimento dos indivíduos em lugar de obedecer ao culto exclusivo da unidade da comunidade conduz a uma especialização excessiva e à ruína do Estado. Heidegger adere assim à recusa pelos nacional-socialistas do liberalismo do século XIX e da República de Weimar: a autonomização das esferas de atividade é considerada como conduzindo à constituição de “forças indiretas” (partidos políticos, sindicatos, associações) que opõem a liberdade individual ao Estado e são percebidas como uma ameaça para sua unidade e sua autoridade.¹⁷ Em reação a essa “dissolução”, a política não é mais concebida por Heidegger como uma atividade humana entre outras, mas como “o caráter fundamental do homem filosofante na história”.

Na verdade, a política assim identificada ao “ser no qual se desenvolve o Estado” se funda sobre algo diferente do pensamento e do livre-arbítrio, de modo que seu vínculo com a filosofia é realmente problemático. A sequência, com efeito, mostra que, para Heidegger –

all die andern herab zu Gebieten individuellen Entfaltungswillens, und das um so ausgesprochener, je mehr sie durch gewaltige Leistungen erweitert und somit eben spezialisiert werden. In den Folgezeiten aber ließ man die sämtlichen Kulturgebiete nur immer weiter ins Unübersehbare auseinanderwachsen bis in unsere Tage, wo die Gefährlichkeit solchen Treibens sich im Zerfall unseres Staates mit elementarer Deutlichkeit zeigte. Als dringende Aufgabe unserer Zeit erkannten wir deshalb, dieser Gefahr zu begegnen, indem wir die *Politik* ihren gehörigen Rang wieder zu geben versuchen, sie wieder zu sehen lehren als Grundcharakter des in der Geschichte philosophierenden Menschen und als das Sein, in dem der *Staat* sich entfaltet, sodaß dieselbe wahrhaft die Seinsart eines Volkes genannt werden kann” (ibidem).

¹⁷ Assim é a situação descrita por Schmitt, por exemplo, no capítulo VI de seu *Léviathan*. Ver Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Paris, 2002, p. 134-35.

que se limita a retomar, nisto, a posição dos nacional-socialistas –, o “modo de ser do povo”, com o qual é identificada a política, só exprime, na verdade, a unidade de sangue e raça. O povo é considerado por Heidegger como “o ente do Estado, sua substância, o fundo que o sustenta”.¹⁸ Ao anunciar o procedimento retomado no curso do semestre de verão de 1934, Heidegger passa em revista várias locuções que utilizam a palavra “povo”. Trata-se, desta vez, de caracterizar o povo em sua relação com o Estado, e, para esse fim, Heidegger privilegiará três expressões. Há em primeiro lugar o recenseamento da população (*Volkszählung*) que, especifica ele, “engloba os mesmos estatais de *um* Estado”. Nessa expressão “é apresentada, como fronteira e definição do povo, a característica de pertencimento ao Estado”. Resta definir o que constitui esse pertencimento. Com efeito, até então, girava-se em círculo: de um lado, o povo era concebido como o fundo substancial que carrega e sustenta o Estado, de outro, o povo era determinado segundo o pertencimento a *um* Estado. Ao final da sexta sessão, Heidegger revela aquilo em torno do que girava seu texto: a unidade do sangue e da raça, sem a qual não seria possível, para ele, pensar a unidade do povo. Ele se apoia, desta vez, sobre uma noção já encontrada em seus discursos de 1933: a “saúde do povo” (*Volkgesundheit*). Lê-se na conclusão dessa sexta sessão:

Contudo, estreitamente aparentado a isto é uma expressão como “saúde do povo”, na qual, além disso, não é mais percebido o vínculo com a unidade de sangue e da fonte (*der Blut- und Stammeseinheit*), da raça (*Rasse*).¹⁹

A afirmação, desta vez, é explícita. A unidade do povo é em primeiro lugar uma unidade de sangue e de “fonte”, relacionada à raça. Tal é o conceito *völkisch* do povo que Heidegger faz explicitamente

¹⁸ “das Seiende des Staates, seine Substanz, seinen tragenden Grund: *das Volk*” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sexta sessão).

¹⁹ “Nahe damit verwandt aber ist ein Wort wie ‘Volkgesundheit’, worin hinzukommend mitempfunden wird nur noch das Band der Bluts- und Stammeseinheit, der Rasse” (ibidem, conclusão da sexta sessão). Essa conclusão, fundamental para apreender a dimensão racial da concepção heideggeriana de povo, é inédita.

seu. Que essa noção *völkisch* seja nele, assim como em todos os autores da época que o empregam, um conceito racial, é agora indiscutível, quaisquer que sejam as discussões sobre a maneira mais apropriada de traduzir esse termo. E vimos, em seu discurso no Instituto de Anatomia Patológica de Friburgo, as consequências sinistras da concepção racista da “saúde do povo”, que Heidegger incorporou a ponto de justificar o mais duro eugenismo.²⁰ Com a conclusão da sexta sessão, tocamos no fundamento mais intimamente nazista do ensinamento de Heidegger – que usualmente se esconde sob denominações de aparência mais filosóficas como as palavras “essência” ou “modo de ser” –, isto é, o que é preciso chamar de fundo racial de sua concepção de povo. Heidegger prossegue nos seguintes termos:

Todavia, o uso mais extenso que fazemos de povo é quando, por exemplo, falamos do “povo em armas”: pois não entendemos por isso somente aqueles que recebem seus avisos de mobilização, mas também algo mais do que a simples soma daqueles que pertencem ao Estado, entendemos algo que representa um vínculo ainda mais forte do que a comunidade de fonte e raça, a saber, a nação, o que significa um modo de ser advindo sob um destino comum e formado no interior de *um* Estado.²¹

Se o modo de ser da nação, na unidade de *um* Estado, constitui um vínculo ainda mais forte do que o vínculo de sangue e raça, está claro que, para Heidegger, esse modo de ser continua a englobar a suposta unidade de sangue e raça e nela se apoiar. Ao se ler esse seminário, portanto, não é mais possível afirmar que Heidegger não tenha sido racista.

Além disso, a maneira pela qual, partindo do povo concebido como raça, Heidegger conclui sobre o Estado e a nação e só pode

²⁰ Ver cap. 3, p. 149-53.

²¹ “Aber am umfassendsten endlich brauchen wir Volk, wenn wir etwa reden von ‘Volk in Waffen’: indem wir darunter ja keineswegs etwa nur die verstehen, welche den Stellungsbefehl erhalten, und auch etwas anderes als die bloße Summe der Staatsangehörigen, ja etwas noch stärker Verbindendes sogar als Stammesgemeinschaft und Rasse: nämlich die Nation, und das heißt eine unter gemeinsame Schicksal gewordene und innerhalb *eines* Staates ausgeprägte Seinsart” (ibidem).

recordar, para o ouvinte dessa época, um dos desenvolvimentos mais tristemente célebres de *Mein Kampf*: o capítulo 11 da primeira parte, intitulado “Volk und Rasse”, e no qual Hitler conclui sobre a Nação alemã e o Estado. O autor de *Mein Kampf* contrapõe o Estado como mecanismo ao Estado *völkisch* orgânico, uma distinção que se tornará, depois dele, lugar-comum do nazismo, e que será retomada tanto no *Estado Total*, de Ernst Forsthoff, quanto no jurista nazista discípulo de Heidegger, Erik Wolf, ou no próprio Heidegger, em seu seminário inédito sobre Hegel e o Estado. Com efeito, Hitler fala de:

criar a base de granito sobre a qual um Estado poderá um dia se elevar, que não representa um mecanismo estranho a nosso povo [...], mas um organismo *völkisch*: *Um Estado germânico da Nação alemã*.²²

Trata-se, sim, da mesma concepção de nação que se exprime no seminário de Heidegger e em *Mein Kampf*.

A EDUCAÇÃO POLÍTICA DA NOBREZA DO TERCEIRO REICH

A partir de sua sétima sessão, que ocorre em 2 de fevereiro de 1934, o seminário de “filosofia” do inverno de 1933-1934 se revela, na realidade, e de maneira inteiramente explícita, um curso de “educação política” (*politische Erziehung*), segundo a expressão então oficializada pelos nazistas, e que Heidegger não hesita em incorporar no início da sessão. Em que consiste essa “educação política”? Ele pretende fornecer à concepção hitlerista do Estado e da dominação do *Führer* uma legitimação “filosófica”. Nisto, essa “educação política” à maneira heideggeriana, essa introdução dos estudantes avançados aos fundamentos do nazismo e do hitlerismo, com a tríade de povo, Estado e *Führer*, é ao mesmo tempo uma tentativa para introduzir o nazismo na filosofia e pervertê-la radicalmente. A lição inicia-se assim:

²² “[...] das granitene Fundament zu schaffen, auf dem dereinst ein Staat bestehen kann, der nicht einen volksfremden Mechanismus [...], sondern einen völkischen Organismus darstellt: *Einen germanischen Staat deutscher Nation*” (Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 361-62; trad. fr. (modificada), p. 329).

O político, como possibilidade fundamental e modalidade de ser distintiva do homem é – como dizemos – o fundamento sobre o qual existe o Estado. O ser do Estado repousa ancorado no ser político dos homens que, como povo, carregam esse Estado, decidem-se por ele. A essa decisão política, isto é, historicamente destinal, é necessária a clarificação do vínculo original da essência do povo e do Estado. Para todo homem, uma compreensão e um saber da essência do Estado e do povo são necessários. Esse saber, os conceitos e o conhecimento são da ordem da educação política, isto é, da introdução (*Hineinführung*) em nosso ser político próprio.²³

Heidegger começa recordando uma definição do político já formulada na sessão precedente. Que o político seja considerado uma possibilidade e uma modalidade distintivas do homem parece tradicional e ecoa a conhecida definição de Aristóteles. Sem dúvida, seria possível encontrar hermeneutas para afirmar que a concepção heideggeriana do político provém de Aristóteles. Na verdade, e como o mostrará o que segue, a ênfase posta em diversas ocasiões nessas primeiras frases sobre o fundamento, sobre o ser e, mais adiante, sobre a essência, transforma radicalmente a perspectiva. Com efeito, o *pathos* do fundamental e do essencial em política não é neutro. Trata-se de um procedimento de doutrinação do qual os nazistas abusaram. Posto a serviço de uma causa radicalmente destrutiva, constitui arma

²³ “Das Politische als Grundmöglichkeit und ausgezeichnete Seinsweise des Menschen ist – wie wir sagten, – der Grund, auf dem der Staat ist. Das Sein des Staates liegt verankert im politischen Sein der Menschen, die als Volk diesen Staat tragen, die sich für ihn entscheiden. Zu dieser politischen, d.h. geschichtlich schicksalhaften Entscheidung bedarf es der Klärung des ursprünglichen Wesenzusammenhangs von Volk und Staat. Es ist ein Verstehen und Wissen vom Wesen des Staates und Volkes nötig für jeden Menschen. Dieses Wissen, die Begriffe und Erkenntnisse gehören zur politischen Erziehung, d.h. zur Hineinführung in unser eigenes politisches Sein” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, anotada por Ingeborg Schroth início do § 1). Th. Kiesel cita apenas algumas frases desse parágrafo, mescladas a outras citações (“Heidegger als politischer Erzieher...”, art. cit., p. 83-4). Trata-se da sessão cuja transcrição é mais cuidadosa (mesmo que a sintaxe seja tão problemática quanto em todos os cursos de Heidegger). I. Schroth distinguiu 13 §, e indicaremos em nota de que § são tiradas as citações, a fim de que o leitor possa acompanhar melhor o desenrolar da sessão. Remeteremos igualmente ao estudo de Theodore Kiesel todas as vezes em que um parágrafo tiver sido parcial ou integralmente editado por ele.

temível e “por essência” totalitária, na medida em que nada nem ninguém lhe escapa. De fato, a distinção de princípio da política entre espaço público e privado, entre liberdades individuais e liberdades coletivas é recusada de saída, uma vez que o fundo, a essência e o ser mesmo do homem são aqui mobilizados de maneira que nenhum ouvinte possa escapar a isso. Heidegger utiliza igualmente a retórica da “decisão”, da *Entscheidung*, mas essa palavra é utilizada em um sentido que exclui toda deliberação, todo uso refletido do livre-arbítrio individual, só comparece para significar a identificação de todo um povo com o “destino histórico” do presente acontecimento.

O ponto fundamental é que o “ser político do homem”, tanto para Heidegger como para todo nacional-socialista, só possui consistência como povo, jamais como indivíduo. A única realidade do político, assim concebido, é o vínculo que une o povo ao Estado, ele mesmo indissociável do vínculo que liga o povo e o Estado ao *Führer*. Não há lugar nem para um contrato, nem mesmo para um pacto, no máximo para um plebiscito reconhecendo uma situação já formada, se pensarmos no 12 de novembro de 1933. Heidegger procede à radical ontologização do Estado. Ele fala, assim, da “relação de essência original entre o povo e o Estado”. O conhecimento desses conceitos torna necessária a “educação política”, definida como sua “introdução (*Hineinführung*) em nosso ser político próprio”. Heidegger, como de hábito, joga com as palavras, e mostrará que essa *Hineinführung* nos revela a necessidade de um *Führer*. Com efeito, ele prossegue nestes termos:

isto não significa, porém, que cada um que se aproprie desse saber possa agir politicamente e seja autorizado a fazê-lo enquanto homem de Estado ou *Führer*. Pois a origem de todo agir e de toda *Führung* políticos não reside no saber, mas no ser. Todo *Führer* é *Führer*, deve ser *Führer* conforme a forma preenhe de seu ser e, simultaneamente, no vivo desenvolvimento de sua essência própria, ele compreende, pensa e implementa o que são o povo e o Estado.²⁴

²⁴ “es heißt aber nicht, daß nun jeder, der sich dieses Wissen aneignet, politisch handeln kann und darf als Staatsmann oder Führer. Denn der Ursprung alles staatlichen Handelns und Führens liegt nicht im Wissen, sondern im Sein. Jeder

Assim, a educação política não poderia fazer de nós chefes. Ser um chefe, um *Führer*, não deriva de um saber que possamos adquirir, mas do ser mesmo daquele que nos guia. Novamente, essa ontologização do estatuto do *Führer* coloca este último além de qualquer questionamento. Como em seus discursos de novembro de 1933, Heidegger sublinha os verbos – o *Führer* é..., ele *deve* ser... – para tornar aceitável a afirmação tautológica de um *Führer* que é *Führer* por seu ser mesmo. A afirmação de Heidegger está bem próxima daquela do ministro de Hitler, Walter Darré, que, em *A Nova Nobreza do Sangue e do Solo*, fala de distinguir aqueles que, na totalidade do *Volkstum*, são *Führer*-natos (*geborene Führer*).²⁵

O que recobrem, no entanto, no seminário, as fórmulas obscuras que se seguem: “a forma prenhe de seu ser” ou “o vivo desdobramento de sua própria essência”, a não ser a sacralização ao mesmo tempo ontológica e política do *Führer*? Recordemos que, um ano mais tarde, em seu primeiro curso sobre Hölderlin, Heidegger afirma que o “verdadeiro e único *Führer*” aponta para o domínio ou o império (*Bereich*) dos semideuses. Que somente o *Führer* possa, por seu ser próprio, compreender e implementar o ser do povo e do Estado supõe entre ele e o povo, para retomar a expressão empregada na conclusão desse seminário, um “vínculo vivo” (*lebendige Verbundenheit*), que só poderia obter sua substância de uma suposta “unidade de sangue e de raça” entre o *Führer* e o povo alemão, tal como Heidegger o exprimiu para definir o povo, na conclusão da sexta sessão. É o que sustentava Carl Schmitt no ano precedente, na quarta parte de *Estado, Movimento, Povo*. O jurista nazista falava de homogeneidade ou identidade racial entre o *Führer* e seu povo,

Führer ist Führer, muß der geprägten Form seines Seins nach Führer sein, und versteht und bedenkt u. erwirkt in der lebendigen Entfaltung seines eigenen Wesens zugleich, was Volk und Staat ist” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, final do § 1; ver Th. Kisiel, “Heidegger als politischer Erzieher...”, art. cit., p. 84).

²⁵ Ver Walter Darré, *Neuadel aus Blut und Boden*. München, 1930, e o artigo “Adel”, em Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*. Berlin, New York, 1998, p. 10.

empregando o termo *Artgleichheit*, logo retomado, como veremos, pelo mais próximo discípulo de Heidegger durante seu reitorado, o jurista e “filósofo” do Direito Erik Wolf.

Heidegger mesmo não precisa mais utilizar esse termo. Como mostraremos adiante, ele só retoma parcialmente o vocabulário de Schmitt. A ontologização característica de sua linguagem lhe basta, uma vez afirmado que a unidade do povo e da nação comporta uma dimensão racial. Ele pode agora falar da “relação de essência”, que supostamente une o povo e o Estado, e da identidade de vontade que liga em um mesmo destino *Führung* e *Gefolgschaft*, a conduta do chefe e o compromisso de seus fiéis. A conotação racial, indiscutível no contexto da época, das expressões empregadas por Heidegger por ocasião da sétima sessão, “destino *völkisch*”, “treinamento” (*Zucht*), basta para confirmar ao auditório que ele se apoia sobre os próprios fundamentos da concepção nacional-socialista do Estado e de seu *Führer*.

Uma educação política, contudo, é necessária, pois Heidegger pretende inculcar em seu público de estudantes avançados o espírito de “serviço” e de “sacrifício”, supostamente unindo o *Führer* a seus participantes ou fiéis. Ele apenas retoma, ao longo de toda a sessão, e particularmente no final, o que constitui o cerne da doutrina política de Hitler, tanto na segunda parte de *Mein Kampf*, publicada em 1927, quanto em sua obra *Führung und Gefolgschaft*, publicada em 1933: impor uma relação de dominação para um e de subordinação radical para os outros, entre Hitler e a totalidade do povo alemão, mas também, em cada ordem específica, entre o chefe e seu séquito, como aqui, na universidade, entre o reitor-*Führer* e sua tropa de professores e estudantes. A relação não poderia ser igual, portanto, e a educação política só vale para a *Gefolgschaft*. Heidegger o especifica nestes termos:

Um *Führer* não precisa ser educado politicamente, mas uma tropa de guardiães (*Hüterschar*) no povo, que contribui para carregar a responsabilidade do Estado, deve sê-lo. Pois todo Estado e todo saber do Estado crescem em uma tradição política. Ali onde falta esse solo nutridor e assegurador, a melhor ideia do Estado que seja não pode fincar

raiz alguma, não pode crescer a partir do seio portador do povo nem se desenvolver. Otto, o Grande, fundou seu Império (*Reich*) sobre os príncipes espirituais, exigindo deles o compromisso e o saber políticos e militares. E Fredrico, o Grande, educou a nobreza prussiana como guardiões (*Hüter*) de seu Estado. Bismarck negligenciou esse enraizamento de sua ideia de Estado no solo sólido e poderoso da nobreza política, e quando seu braço protetor se soltou, o Segundo Império ruuiu sem restrição. Precisamos, hoje, não negligenciar a fundação de uma tradição política e a educação de uma nobreza política.²⁶

Vê-se o quanto a educação política se faz aqui concreta. Há duas coisas em jogo neste caso: a transmissão de uma tradição política e a formação de uma nobreza política para o Terceiro Reich, que se faça “guardiã” do novo império. “Guardião” (*Hüter*) é um termo empregado então em um contexto racial ou político: o raciólogo nazista Hans K. Günther publica, assim, em 1928, uma apologia do eugenismo racial, sob o título *Platão como Guardiã da Vida* (*Platon als Hüter des Lebens*), e Carl Schmitt, em 1929, *O Guardiã da Constituição* (*Der Hüter der Verfassung*), com uma edição ampliada em 1931, na qual descreve pela primeira vez a “virada para o Estado total” (*Wendung zum totalen Staat*).²⁷ No seminário de Heidegger, a formação dessa tradição política guardiã do Terceiro Reich se apoia sobre a evocação dos dois *Reich* anteriores, para melhor destacar a tarefa presente do novo *Reich*. Trata-se, pela transmissão dessa “tradição

²⁶ “Ein Führer braucht nicht politisch erzogen zu werden, wohl aber eine Hüterschar im Volk, die die Verantwortung für den Staat mit tragen hilft. Denn jeder Staat und jedes Wissen um den Staat wächst in einer politischen Tradition. Wo dieser nährende, sichernde Boden fehlt, kann die beste Staatsidee nicht Wurzel fassen und aus dem tragenden Schoß des Volkes hervorwachsen und sich entfalten. Otto der Große gründete sein Reich auf die geistlichen Fürsten, indem er sie zu politischen und militärischen Dienst und Wissen verpflichtete. Und Friedrich der Große erzog den preußischen Adel zu Hütern seines Staates. Bismarck übersah diese Verwurzelung seiner Staatsidee in den festen, kräftigen Boden des politischen Adels, und als sein stützender Arm losließ, sank das zweite Reich haltlos zusammen. Wir dürfen die Gründung einer politischen Tradition und Erziehung eines politischen Adels jetzt nicht übersehen” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., sétima sessão, início do § 2; ver Th. Kiesel, “Heidegger als Politischer Erzieher..”, art. cit., p. 84-85).

²⁷ Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen, 1931, p. 91.

política” e pela formação de uma nova “nobreza política” – dirigida a um auditório de estudantes avançados, dos quais mais de um pertence à SA ou mesmo à SS e segue seus cursos de uniforme –, de lembrar ao povo seu destino *völkisch*, um termo cuja significação racial vimos ser explicitamente formulada por Heidegger em seu curso do semestre de verão de 1934. Assim prossegue Heidegger:

Cada um deve agora [...] procurar atingir o saber do povo e do Estado e sua responsabilidade própria. O Estado repousa sobre nossa vigilância, sobre nossa disponibilidade e nossa vida. Nossa maneira de ser dá sua marca ao ser de nosso Estado. Assim, cada povo toma posição em relação ao Estado, e a povo algum falta o desejo do Estado. O povo que recusa o Estado, que não possui Estado, é simplesmente um povo que ainda não encontrou a síntese de sua essência; falta-lhe ainda disponibilidade e força no engajamento em relação a seu destino *völkisch*.²⁸

HEIDEGGER E STADELMANN: A CAPTURA NAZISTA DA HISTÓRIA ALEMÃ

Que a história alemã seja doravante integrada à educação política do nazismo, esse fato é bem ilustrado não só pelo teor do seminário inédito, como pela relação estreita e privilegiada entre Heidegger e o historiador Rudolf Stadelmann. Na *Gefolgschaft* do reitor Heidegger, seus dois principais tenentes, quem lhe permanecerão fiéis até o fim, eram aliás, além do jurista Erik Wolf, o historiador Stadelmann, o qual, após uma tese sobre Nicolau de Cusa e Giordano Bruno, tornou-se editor e historiador de Bismarck. Em 1933, Stadelmann é um

²⁸ “Vielmehr hat jeder Einzelne sich jetzt zu besinnen, um zu dem Wissen von Volk und Staat und zu eigener Verantwortung zu kommen. Auf unserer Wachheit und Bereitschaft und unserem Leben ruht der Staat. Die Art und Weise unseres Seins prägt das Sein unseres Staates. Jedes Volk nimmt so Stellung zum Staat und keinem Volk fehlt der Drang zum Staat. Das Volk, das den Staat ablehnt, das staatenlos ist, hat nur die Sammlung seines Wesens noch nicht gefunden; es fehlt ihm noch Gefaßtheit und Kraft zur Verpflichtung an sein völkisches Schicksal” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, final do § 2; ver Th. Kiesel, “Heidegger als politischer Erzieher...”, art. cit., p. 85).

jovem professor de História na Universidade de Friburgo e membro da SA. Heidegger o escolheu como Diretor de Imprensa (*Presseleiter*) da Universidade. Para a Festa do Solstício da Corporação de Estudantes (*Sonnenwendfeuer der Studentenschaft*), instituída por Heidegger na noite do sábado 24 de junho de 1933, no estádio da Universidade, é a ele que ele confia o cuidado de pronunciar um discurso em memória de Bismarck diante dos estudantes, antes de fazer ele mesmo, à noite, diante de uma fogueira, o elogio da “revolução alemã”. Resumido no *Jornal de Friburgo*, o discurso de Stadelmann fornece uma ideia do *pathos* da cerimônia:

O *privat-docent* Dr. Stadelmann avançou então e pronunciou um discurso. Nesse dia, a juventude se encontraria em toda parte diante das chamas para festejar o solstício. Ele falou do sentido do solstício, dos anos antes da guerra, quando a juventude alemã, nas alturas do Meißner,²⁹ celebrava a mudança, ele falou das jornadas que marcaram o destino do povo alemão e das jornadas de 1933, em que uma nova geração estaria pronta para manifestar sua vontade fielmente alemã. E [ele declarou] que convinha particularmente, em semelhante momento, comemorar esses construtores do povo que realizaram grandes coisas para ele. Um deles seria nosso antigo Chanceler Bismarck, a quem essa homenagem era particularmente dedicada. O espírito de Bismarck seria o da cavalaria, da moderação de si, e esse espírito devia se impor também à juventude universitária. Bismarck deveria ser aquele que mostra o caminho para a nova Alemanha. A juventude, que estava agora diante da fogueira, devia aspirar a formar um povo unido, devia tomar a sério as palavras de Bismarck: “Eu não teria amigos, se não tivesse inimigos”. O espírito absoluto da cavalaria permaneceria reservado ao forte. O traço fundamental do caráter germânico se encontraria na satisfação de sua exigência própria. Nosso combate devia se dar a serviço de Deus, da liberdade, da pátria, da juventude, do povo!³⁰

²⁹ Der hohe Meißner, altitude 749 m, encontra-se na cadeia montanhosa recoberta de florestas de Hesse, a sudeste de Kassel.

³⁰ “Privatdozent Dr. Stadelmann trat sodann vor und hielt einen Ansprache. Die Jugend stände an diesem Tage überall vor den Flammen, um Sonnenwende zu begehen. Er sprach vom Sinn der Sonnenwende, von den Vorkriegsjahren, als damals die deutsche Jugend auf dem Hohen Meißner die Wende beging, von den Schicksalstagen

Vê-se como, nesse discurso, Bismarck, o homem do Segundo Reich, é apresentado à juventude estudantil como precursor do Terceiro Reich. De maneira significativa, Stadelmann retém de Bismarck uma frase que poderia ter sido escrita por Carl Schmitt: “Eu não teria amigos, se não tivesse inimigos”.³¹ A unidade da juventude e do povo alemão se estrutura assim, no nazismo, segundo a oposição amigos/inimigos, a qual veremos que se trata principalmente, em Schmitt, de uma discriminação de ordem racial.

Sob a coberta do “espírito de cavalaria”, é algo bem mais sórdido que se passa efetivamente, pois essa invocação à “nova Alemanha”, esses apelos ao “povo unido” e esses discursos à juventude universitária diante das fogueiras são indissociáveis dos auto de fé de livros organizados exatamente no mesmo período pela *Deutsche Studentenschaft*, com a qual Stadelmann, assim como Heidegger, cultivava estreitas relações e, em Friburgo, por meio da Liga de Combate pela Cultura Alemã (*Kampfbund für deutsche Kultur*). E mostramos que as chamadas diante das quais discursavam Stadelmann, e depois Heidegger, tinham o valor de um auto de fé simbólico de livros “não alemães”, a chuva tenha ou não permitido queimar materialmente os livros.³²

“Em outubro de 1933, quando o reitor Heidegger organiza seu primeiro campo em Todtnauberg, no qual se reúnem membros nazistas, após estreita seleção, das universidades de Friburgo, Heidelberg e

des deutschen Volkes und von den Tagen des Jahres 1933, wo eine neue Generation bereit stände, um ihren treudeutschen Willen kundzutun. Und in solcher Stunde gedenke man besonders jener Baumeister am Volk, die Großes für dieses geschaffen hätten. Einer von ihnen sei unser Altkanzler Bismarck, dem diese Huldigung besonders gewidmet sei. Der Geist Bismarcks sei Ritterlichkeit, Selbstgenügsamkeit, und dieser Geist müsse sich auch bei der akademischen Jugend durchsetzen. Bismarck solle Wegweiser sein für das neue Deutschland. Die Jugend, die jetzt am brennenden Holzstoß stände, müsse danach streben, ein geeinigtes Volk zu bilden, müsse Bismarcks Worte beherzigen: ‘Ich würde keine Freunde haben, wenn ich keine Feinde hätte’. Absolute Ritterlichkeit sei dem Starken vorbehalten. Der Grundzug des germanischen Charakters liege in der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses. Unser Kampf müsse sich einsetzen für Gottheit, Freiheit, Vaterland, Jugend, Volk!’ (*Freiburger Zeitung*, 26 de junho de 1933, p. 7; cit. por G. Schneeberger, op. cit., p. 70).

³¹ “Ich würde keine Freunde haben, wenn ich keine Feinde hätte” (ibidem).

³² Ver cap. 2, p. 125.

Kiel, é a Stadelmann que ele confia a tarefa de ser o *Führer* do grupo de Friburgo. Um dos objetivos mais explícitos desses campos, nitidamente sublinhados no programa de anúncio redigido por Heidegger e encontrado tanto no espólio de Stadelmann de Coblença³³ quanto na correspondência então trocada entre Heidegger e Stadelmann, é de pôr à prova e reforçar o vínculo entre *Führung* e *Gefolgschaft*. É desse modo que, em um episódio tragicômico, Heidegger “sacrifica” seu fiel, Stadelmann, ordenando-lhe sair do campo na véspera do dia em que ele pronunciaria um discurso. Ele lhe censura, em seguida, em uma carta de 11 de outubro de 1933, de ter permanecido no campo até a madrugada do dia seguinte.³⁴ Stadelmann lhe responde por meio de uma carta patética, assegurando-lhe sua “obediência” e afirmando que ele compreendeu bem que “o objetivo da revolução na universidade é o estudante SA”.³⁵

Pouco tempo depois, é a Stadelmann que o reitor Heidegger apela novamente, desta vez para abrir uma série de conferências públicas, obrigatórias para todos os estudantes, relacionadas às “Tarefas da Vida Espiritual no Estado Nacional-Socialista”. Os títulos de várias conferências instituídas por Heidegger mostram o fim visado: trata-se de introduzir na Universidade de Friburgo um ensinamento obrigatório da doutrina política e racial do nazismo. Encontra-se, por exemplo, para o semestre de inverno de 1933-1934, os seguintes títulos, às vezes difíceis de traduzir, tanto os termos possuem conotação na linguagem nazista: “A Vida Econômica Atual Considerada de Maneira Histórica e Política (Liberalismo, Fascismo, Socialismo)”, “A Higiene Racial e sua Significação para a Política do Povoamento”, “Do Campo de Trabalho a Serviço do Trabalho”, “O Ensino da Pátria (*Heimat*) do *Deutschtum* Nacional”. E, para o semestre de verão de 1934: “Higiene Social e Política do Povoamento”, “O Ensino da *Heimat* Alemã (Raça, *Volkstum*, *Heimat*)”.³⁶

³³ GA 16, 170-71.

³⁴ GA 16, 174.

³⁵ Rudolf Stadelmann a Martin Heidegger, 16 de outubro de 1933, citado por V. Farias, op. cit., p. 143.

³⁶ “Das Wirtschaftsleben der Gegenwart in geschichtlicher und politischer Betrachtung (Liberalismus, Faschismus, Sozialismus)”; “Rassenhygiene und ihre

Em 9 de novembro de 1933, décimo aniversário da marcha de 9 de novembro de 1923, diante da Feldherrnhalle de Munique,³⁷ e três dias antes do plebiscito em favor de Hitler, Stadelmann pronuncia uma conferência em presença do reitor e do conjunto dos professores e estudantes, que se intitula: *A Consciência de Si Histórica da Nação*.³⁸ A apresentação em grandes traços que é feita da história alemã, de Lutero a Bismarck, é bem próxima das evocações históricas de Heidegger em seu seminário. Além disso, essa conferência de Stadelmann ajuda a compreender por que e em que sentido Heidegger, em seu seminário de educação política, utilizará um termo, o de consciência de si (*Selbstbewußtsein*), todavia banido de seu vocabulário desde *Ser e Tempo*. Stadelmann fala de uma “consciência de si” que é, na realidade, “desprovida de reflexão sobre si” (*ohne Selbstreflexion*).³⁹ É da “experiência de si” (*Selbsterfahrung*) da nação como *consciência histórica de si* que se trata na verdade. Esta supõe, como em *Ser e Tempo*, a “passagem do eu ao si” (*der Schritt vom Ich zum Selbst*).⁴⁰ Em suma, o uso por Stadelmann da expressão “consciência de si” é característica do desvio dos conceitos filosóficos na linguagem do Terceiro Reich: temos aqui, com efeito, uma consciência sem *eu* nem reflexão, inteiramente identificada à “existência histórica” da nação e seu destino⁴¹ e mesmo, como veremos, à política do *Führer*.

Bedeutung für die Bevölkerungspolitik”; “Vom Arbeitslager zum Arbeitsdienst”; “Die Heimatlehre vom nationalen Deutschtum”, “Soziale Hygiene und Bevölkerungspolitik”; “Deutsche Heimatlehre (Rasse, Volkstum, Heimat)”.

³⁷ É o golpe fracassado de Munique. Hitler abre *Mein Kampf* com a evocação do acontecimento e a lista de mortos.

³⁸ Rudolf Stadelmann, *Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Nation*. Tübingen, 1934. Discurso proferido em 9 de novembro de 1933 diante do reitor, professores e alunos da Universidade Freiburg i. Br.

³⁹ Ibidem, p. 14.

⁴⁰ “Daraus ergibt sich für Mensch und Volk ein Selbstbewußtsein, das ohne Selbstreflexion ist. [...] Selbstbewußtsein in diesem höchsten Sinn ist Selbsterfahrung, und erst durch sie vermag der Einzelne oder die Nation sich in die Hand zu bekommen und dadurch den Schritt vom Ich zum Selbst zu tun. Erst auf dieser Stufe sprechen wir von *geschichtlichen Selbstbewußtsein* im engeren Verstand des Worts” (ibidem).

⁴¹ “[...] das geschichtliche Dasein als ein schicksalhaftes” (ibidem, p. 15).

Sem resumir todo o texto de Stadelmann, abordaremos alguns pontos que marcam suficientemente o espírito de sua conferência. Ele começa por evocar a mudança que se efetuou nas universidades alemãs entre o semestre de verão de 1933 e o semestre de inverno de 1933-1934. Mais enfático e mais ingênuo, sem temer proceder a um acúmulo de lugares-comuns ultranacionalistas e nazistas, seu *pathos* é próximo dos discursos de Heidegger. É desse modo que ele exclama: “por que ainda escolas, quando os homens crescem nos campos e nas seções de assalto? Por que refletir, quando a dificuldade de um povo convoca aos atos?”;⁴² “devemos [...] endurecer contra a tentação de romper a disciplina (*Zucht*) do espírito para abreviar o caminho que conduz à ação”.⁴³ Stadelmann distingue então três formas da “consciência de si *völkisch*”. Em primeiro lugar, a consciência de si ingênua ou instintiva, essa consciência que sabe responder ao “apelo”, e a propósito da qual ele evoca o iminente plebiscito de 12 de novembro, apresentando o “sim” como evidente e já conquistado:

A política estrangeira do *Führer* do Reich, à qual o povo alemão aderirá (*sich bekennen*) no próximo domingo, é a expressão dessa consciência de si ao mesmo tempo corajosa e obrigatória que, com base na estima de si, exige a estima por parte dos outros.⁴⁴

O que motiva essa consciência de si é “a grandeza política de sua pátria” e o “amor”, segundo os termos de Hitler, que Stadelmann retoma abundantemente, citando especialmente essa frase do autor de *Mein Kampf*: “só posso lutar por aquilo que amo”.⁴⁵ Observa-se que, ao evocar esse tema, Stadelmann antecipa o tema de *eros*, do desejo amoroso

⁴² “[...] wozu noch Schulen, wenn die Männer groß werden in Lagern und Stürmen, wozu Besinnung, wenn die Not eines Volkes nach Taten ruft?” (ibidem, p. 4).

⁴³ “wir müssen uns [...] stark machen gegen die Versuchung, auszubrechen aus der Zucht des Geistes, um den Weg zur Tat zu verkürzen” (ibidem, p. 5).

⁴⁴ “Die Außenpolitik des Reichsführers, zu der sich das deutsche Volk am kommenden Sonntag bekennen wird, ist der Ausdruck dieses zugleich mutigen und verbindlichen Selbstbewußtseins, das auf der Basis der Selbstachtung von den Andern Achtung verlangt” (ibidem, p. 11).

⁴⁵ “kämpfen kann ich nur für etwas, das ich liebe” (ibidem). Stadelmann remete em nota a: Adolf Hitler, *Mein Kampf*. 9. ed. München, 1932, p. 34 e ss.

do povo por seu *Führer* e pelo Estado, que o próprio Heidegger desenvolverá em seu seminário. Quanto à citação de Hitler, Stadelmann a comenta, colocando a raça ao lado da história na “consciência” da nação:

A história, nisto, é simplesmente um momento ao lado de outros momentos, ao lado da paisagem, da forma de vida, da indústria, da raça (*Rasse*), momentos sobre os quais se pode edificar o orgulho de uma nação.⁴⁶

Vem em seguida a “consciência mítica”, segunda forma da “consciência de si *völkisch*”. Com efeito, declara “não é na história, mas no mito que se reconhece o gênio da nação”.⁴⁷ Aquilo em que pensa Stadelmann é em uma rememoração mitificada da grandeza do passado alemão: a “coragem da consciência” (*Gewissenmut*) de Lutero, a “figura do Chanceler de ferro”, isto é, Bismarck, “a Prússia de Frederico como símbolo do Estado alemão”. Em termos de mitos, temos aqui os mesmos lugares-comuns da história alemã que aqueles que encontraremos no seminário de Heidegger. Quando Stadelmann se faz mais original em suas referências, o que ele afirma não é menos discutível, pois se vê então o historiador da Renascença pôr seu saber a serviço do nacionalismo nazista. Assim, ele alista “o alsaciano Beatus Rhenanus”,⁴⁸ sem dizer que esse filólogo romano foi amigo e editor de Erasmo e que foi na Universidade de Paris, no colégio do cardeal Lemoine, junto de Jacques Lefèvre e Charles de Bovelles, e não nas universidades alemãs que ele escolheu seguir sua formação. Em seus desenvolvimentos sobre a consciência mítica, vê-se de resto Stadelmann evocar Hegel como o pensador genial da raça germânica (*germanische Rasse*), depois não hesitar em apresentar o mais virulento dos “filósofos” nazistas, Ernst Krieck, como o continuador de Dilthey. Ele escreve, com efeito:

Em uma passagem grandiosa de sua *Filosofia da História Universal*, Hegel definiu a tonalidade fundamental da raça germânica como sendo a *Gemütlichkeit*, especificando por meio de uma interpretação filosófica genial que a *Gemütlichkeit* era o “sentimento da totalidade

⁴⁶ Ibidem, p. 11.

⁴⁷ “Nicht in der Geschichte, sondern im Mythos erkennt sich der Genius der Nation” (ibidem, p. 12).

⁴⁸ Ibidem, p. 14.

natural”. Wilhelm Dilthey e, mais recentemente, em sua esteira, Ernst Krieck descobriram como traço fundamental do espírito alemão a objetividade: o abandono à infinidade da vida e ao sentido da expressão da força para o que esta representa.⁴⁹

Nessa data, Krieck ainda é aliado de Heidegger. Assim, enviara pouco antes seu representante, Johann Stein, e sua *Gefolgschaft* da Universidade de Heidelberg ao campo de Todtnauberg. Sobre o tema da consciência mítica, Krieck e Heidegger continuarão, de resto, em certa medida, a se associarem, pois se Krieck faz do mito o motor da história, o próprio Heidegger dirá, em seu curso do semestre de verão de 1935, que “o conhecimento de uma história original é [...] mitologia”.⁵⁰

A terceira força de “consciência de si” da nação é a consciência de si histórica propriamente dita, e, desta vez, o desenvolvimento de Stadelmann o conduz a fazer a apologia de Hitler: “Dispomos de um testemunho altamente vivo dessa força congregadora da memória histórica na apresentação de si de Hitler”.⁵¹

Pouparemos ao leitor o desenvolvimento final, no qual Stadelmann magnifica “o espírito da revolução nacional-socialista”⁵² e faz do “impulso para a verdade” a “missão” atual e exclusiva do povo alemão. Só citaremos um trecho:

O impulso para a verdade é a missão do alemão: é por ela que ele avança. No apogeu da história alemã, Hegel assim o expressou: “É a

⁴⁹ “Hegel hat in einem großartigen Abschnitt seiner ‘Philosophie der Weltgeschichte’ die Grundverfassung der germanischen Rasse als die ‘Gemütlichkeit’ definiert und Gemütlichkeit in einer genialen Auslegung philosophisch als ‘Empfindung der natürlichen Totalität’ präzisiert. Wilhelm Dilthey und auf seinen Spuren neuerdings Ernst Krieck haben als Grundzug des deutschen Geistes die Objektivität herausgehoben: die Hingabe an die Unendlichkeit des Lebens und den Sinn für die Kraftäußerung um ihrer selbst willen” (ibidem, p. 13).

⁵⁰ “Wissen von einer Ur-geschichte ist [...] Mythologie” (Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 2. ed., Tübingen, 1958, p. 119; trad. fr. [modificada], p. 169). A diferença entre Heidegger e Krieck sobre esse ponto é que o primeiro não contrapõe o mito ao logos, diversamente do segundo.

⁵¹ R. Stadelmann, *Das geschichtliche...*, op. cit., p. 18.

⁵² Ibidem, p. 19.

cada vez o povo que apreendeu o conceito mais elevado do espírito que alcança seu momento e o domina”.⁵³

Stadelmann conclui, na mesma página, com uma citação de Nietzsche que, com Hegel, Dilthey e *Mein Kampf*, de Hitler, é uma das quatro principais referências de sua conferência.

Será necessário enfatizar o fato de que a conferência de Stadelmann não ultrapassa o nível de um discurso de propaganda ultranacionalista e pró-hitlerista? As citações de Hegel e de Nietzsche não bastam para mascarar a indigência filosófica do discurso. Isto não impede que o texto de Stadelmann receba plena aprovação de Heidegger, e uma aprovação que não é passageira. Não é inútil, com efeito, saber que, longe de se distanciar de suas posições políticas iniciais, Stadelmann, rapidamente promovido a professor ordinário na Universidade de Tübingen, reedita em 1942 o texto de sua conferência de 1933, em uma obra publicada sob o título *Vom Erbe der Neuzeit*. Tampouco Heidegger se esqueceu dessa conferência: na correspondência que troca com Stadelmann, em 1945, encontra-se uma carta de Heidegger de 20 de julho de 1945 que se inicia por uma transparente evocação do tema de sua conferência de 1933. De fato, ele escreve: “Uma hora antes da chegada de sua carta, eu meditava sobre a consciência de si histórica [...] e pensava, a esse respeito, vivamente no senhor”.⁵⁴

Teremos ocasião de retornar a essas cartas trocadas em 1945, que confirmam a permanência da exaltação por Heidegger da “essência” alemã. O que importava mostrar, desde já, era que os dois homens partilham a mesma concepção da história alemã como encontrando seu sentido no advento do *Reich* hitlerista.

O POVO, O ESTADO E O FÜHRER SEGUNDO HEIDEGGER E CARL SCHMITT

Quando evoca a noção do político, Heidegger menciona espontaneamente duas concepções, a de Carl Schmitt e a de Bismarck. Pode-se

⁵³ Ibidem, p. 23.

⁵⁴ “Eine Stunde, vordem Ihr Brief kam, sann ich über das geschichtliche Selbstbewußtsein [...] und dachte dabei lebhaft an Sie” (GA 16, 370).

perguntar por que ele escolheu esses dois autores, mas o discurso precedentemente citado de Stadelmann nos indica o caminho, na medida em que retém de Bismarck uma proposição inteiramente schmittiana.

Vimos que Heidegger pretende, por meio da “educação política” de seu seminário, contribuir para reunir em sua essência o povo na unidade de seu “destino *völkisch*”. Ele retorna então à concepção ainda largamente indeterminada que enunciou do político, e é nesse contexto que evoca o conceito schmittiano do político:

Eis porque devemos tentar, com uma disponibilidade bem particular, clarificar mais a essência do povo e do Estado. Para fazê-lo, partiremos mais uma vez da clarificação do político como modo de ser do homem e como possibilidade do Estado. A essa concepção se opõem ainda outros conceitos do político, por exemplo, o conceito da relação amigo-inimigo, que remonta a Carl Schmitt. Esse conceito do político como relação amigo-inimigo se funda sobre a visão segundo a qual o combate, isto é, a possibilidade real da guerra, seria prévia ao comportamento político, que, portanto, a possibilidade do combate decisivo, que também pode ser conduzido sem meios militares, aguça as oposições existentes, sejam elas morais, confessionais ou econômicas, até a unidade radical do amigo e do inimigo. Na unidade e na totalidade dessa oposição amigo-inimigo repousa toda a existência política. Contudo, o que é decisivo para essa visão é que a unidade política não deve necessariamente ser idêntica ao Estado e ao povo.⁵⁵

⁵⁵ “Wir müssen darum mit besonderer Bereitschaft versuchen, das Wesen von Volk und Staat weiterhin zu klären. Wiederum gehen wir dabei von der Klärung des Politischen als Seinsart des Menschen und Ermöglichung des Staates aus. Dieser Auffassung stehen noch andere Begriffe des Politischen entgegen, z.B. der Begriff des Freund-Feindverhältnisses, der auf Carl Schmitt zurückgeht. Dieser Begriff von Politik als Freund-Feindverhältnis ist gegründet in der Anschauung, daß Kampf, d.h. die reale Möglichkeit des Krieges, Voraussetzung des politischen Verhaltens sei, daß eben die Möglichkeit des Entscheidungskampfes, der auch ohne militärische Mittel ausgefochten werden kann, vorhandene Gegensätze, sie seien moralische, konfessionelle oder wirtschaftliche, verschärft bis zur radikalen Einheit als Freund und Feind. In der Einheit und Totalität dieses Gegensatzes von Freund-Feind ruht alle politische Existenz. Entscheidend für diese Anschauung ist aber, daß die politische Einheit nicht identisch sein muß mit Staat und Volk” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, § 3; ver Th. Kiesel, “Heidegger als politischer Erzieher...” , art. cit., p. 86).

Heidegger não se exprimirá mais explicitamente a Schmitt nesse seminário. Como mostraremos, será um ano depois, no seminário intitulado *Hegel, sobre o Estado*, que ele retornará de maneira mais precisa e mais desenvolvida sobre sua relação com Schmitt.⁵⁶ Contudo, podemos reter desde já que Heidegger não concebe a essência do político sem se referir a Carl Schmitt, mesmo que seja para dele se diferenciar, em parte. O ponto preciso que desejamos destacar, desde já, é a maneira pela qual Heidegger concebe a relação entre o povo, o Estado e o *Führer*. Parece, com efeito, que a evocação de Bismarck tem por objetivo introduzir a essa questão, que está no centro da sétima sessão.

É preciso acrescentar que a maneira pela qual Heidegger se apoia sobre a evocação do Primeiro e do Segundo Reich se calca sobre a própria atitude de Hitler. Assim, este último retoma com frequência a definição que Bismarck forneceu da política como a “arte do possível”. Encontra-se essa referência, por exemplo, em seu discurso de 13 de julho de 1928, publicado na *Völkischer Beobachter* de 18 de julho do mesmo ano.⁵⁷

De Bismarck, Heidegger retém igualmente sua concepção da política como a “arte do possível”, para interpretar o possível não como resultado de uma escolha, mas como o “único possível” que deve “por essência e necessidade brotar de uma situação histórica”, um possível que não se funda sobre uma deliberação, mas é imposto pelo destino. Esse destino se identifica com o “projeto criador do grande homem de Estado”, que se fixa em um objetivo “do qual não se desviará jamais”: trata-se, portanto, de um decisionismo radical, sem justificação racional, no qual o Estado depende inteiramente da personalidade e das decisões de seu dirigente, de seu *Führer*. Heidegger se exprime nestes termos:

Outra apreensão do político se expressa nestas palavras de Bismarck: “A política é a arte do possível”. O que é aqui entendido por

⁵⁶ Ver, adiante, cap. 8, p. 407-22.

⁵⁷ O discurso é citado em *Hitlers Zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahr 1928*. Stuttgart, 1961, p. 27.

possibilidade não é uma qualquer, que seria imaginada por acaso, mas o único-possível, o só-possível. A política é para Bismarck a faculdade de ver e de implementar o que deve por essência e necessidade brotar de uma situação histórica e, ao mesmo tempo, a *teknè*, a aptidão a realizar o que foi reconhecido. Por essa via, a política torna-se o projeto criador do grande homem de Estado, que possui uma visão de conjunto dos acontecimentos da história, e não só do presente, e que, conforme à sua ideia do Estado, se fixa um objetivo do qual não se desviará, a despeito de todas as transformações ocasionais da situação. Essa visão da política e do Estado se liga estreitamente à personalidade do homem de Estado genial; de suas visões próprias, de sua força e de sua postura depende o ser do Estado; ali onde sua força e sua vida cessam, começa também a impotência do Estado.⁵⁸

Todavia, logo depois, Heidegger afirma que “para que um Estado tenha consistência e duração e amadureça, ele deve ser fundado no ser do povo”. Há aí uma contradição racional evidente: como um Estado poderia ao mesmo tempo depender inteiramente de seu dirigente e se fundar no povo? De um ponto de vista racional, o Estado não poderia ser ao mesmo tempo ditadura e democracia. Mesmo no plebiscito, a democracia se abole desde o instante em que ela leva ao poder um novo tirano. Todavia, precisamente, o Estado nacional-socialista encarna essa contradição,⁵⁹ de modo que toda ideia racional do Estado

⁵⁸ “Eine andere Fassung des Politischen spricht sich in Bismarcks Worten aus: ‘Politik ist die Kunst des Möglichen’. Mit Möglichkeit ist hier nicht eine beliebige, zufällig ausdenkbare gemeint, sondern das Einzig-Mögliche, Nur-Mögliche. Politik ist für Bismarck das Vermögen, das zu sehen und zu erwirken, was wesensnotwendig aus einer geschichtlichen Situation entspringen muß, und zugleich die *teknè*, die Geschicklichkeit, das Erkannte zu verwirklichen. Damit wird Politik zum schöpferischen Entwurf des großen Staatsmannes, der das Gesamtgeschehen der Geschichte, nicht etwa nur der Gegenwart, überblickt, der sich in seiner Staatsidee ein Ziel setzt, das er trotz allen zufälligen Wandlungen der Situation fest im Auge behält. Diese Anschauung von Politik und Staat ist eng an die Person des genialen Staatsmannes gebunden, von dessen Wesensblick und Kraft und Haltung ist das Sein des Staates abhängig, wo dessen Macht und Leben aufhört, beginnt auch die Ohnmacht des Staates” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., sétima sessão, § 4; ver Th. Kiesel, “Heidegger als politischer Erzieher...”, art. cit., p. 86-7).

⁵⁹ Na medida em que a “fundação no povo” não tem mais nada de democrático e assume significação racial.

é destruída. Ou antes, o hitlerismo pretende superar a oposição, mas de maneira oculta e irracional, afirmando a unidade substancial entre o “ser” do dirigente e o “ser” de seu povo, que não depende de qualquer deliberação e repousa sobre um pressuposto racial. É a concepção que Heidegger faz sua, a do povo concebido como “unidade de sangue e de fonte”, como “raça”. É o princípio mesmo do nazismo, amplamente desenvolvido por Carl Schmitt, em 1933, na última parte de *Estado, Movimento, Povo*, que diz respeito à indissociável relação entre o “princípio do *Führer*” ou *Führerprinzip* e a “identidade racial” (*Artgleichheit*). Se Heidegger não utiliza este último termo, preferindo falar, de maneira ainda mais explícita, de “unidade de fonte” e de “raça” (*Stammeseinheit und Rasse*), ambos empregam, de resto, expressões tão próximas que podemos nos perguntar se Heidegger não retoma aqui uma parte do vocabulário de Schmitt. Assim, quando Heidegger fala do “vínculo vivo” (*lebendige Verbundenheit*) que une a “vontade do *Führer*” e sua *Gefolgschaft* para engendrar a comunidade, pensa-se imediatamente no que Schmitt chama de “ligação viva” (*lebendige Verbindung*) entre o *Führer* e sua *Gefolgschaft*.⁶⁰

No entanto, existe uma diferença entre Schmitt e Heidegger que talvez ajude a compreender a distância, bastante relativa, aliás, que Heidegger assumirá em relação à concepção schmittiana de política. Schmitt insiste mais sobre o papel do “movimento”, isto é, do Partido, e sobre o do “conselho do *Führer*” (*Führerrat*), a exemplo do Conselho instituído por Goering na Prússia, por sugestão do próprio Carl Schmitt, e ao qual ele pertencerá até 1945. Já Heidegger mobiliza – como mostraremos – o que está no centro de sua doutrina, isto é, a diferença ontológica entre o ser e o ente, para pô-la a serviço da concepção hitlerista da relação entre o Estado do *Führer* e o povo.

Essas duas posições são igualmente derrisórias. Com efeito, o Conselho de Estado instituído por Goering não terá poder político efetivo e não passará de um álibi, destinado a fornecer a aparência de uma instituição jurídica na Prússia. Do mesmo modo, se ela serve

⁶⁰ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg, 1933, p. 35; trad. fr.: *État, Mouvement, Peuple, l'Organisation Triadique de l'Unité Politique*. Paris, 1997, p. 51.

para conferir uma aparência de legitimidade filosófica e de profundidade à relação entre o povo e o Estado, a diferença ontológica, nesse uso, não possui outro conteúdo que a pressuposição de um vínculo vivo e substancial, de natureza racial, entre o *Führer* e seu povo. Carl Schmitt tenta fazer acreditar que subsiste uma ordem do Direito, enquanto o novo Estado é a destruição em ato da autonomia do Direito. Heidegger desejaria passar a ilusão de que no fundamento do *Führerstaat* subsiste um pensamento, quando isto marca a aniquilação de toda escolha verdadeiramente livre e de toda vontade racional; em suma, de toda filosofia e mesmo de todo pensamento, pois pensamento algum pode se constituir sem liberdade ou razão.

A RELAÇÃO ENTRE ESTADO E POVO IDENTIFICADA COM A RELAÇÃO ENTRE SER E ENTE

No centro da sétima sessão de seu seminário, Heidegger identifica a relação entre ente e ser com aquela que une o povo ao Estado. Nós o vemos, de fato, “ontologizar” a relação entre o Estado e o povo e apresentá-la como equivalente exata da relação entre o ser e o ente. Notemos que ele não fala somente de “diferença ontológica”, mas de “relação”. A relação *Staat-Volk* é identificada à relação *Sein-Seiende*, Heidegger afirmando que “o povo, o ente, mantém uma relação muito precisa com seu ser, com o Estado”.⁶¹

Essa frase modifica de maneira radical o olhar que se pode ter sobre o conjunto da obra de Heidegger. Descobre-se que ele não hesita em identificar a diferença política entre o povo e o Estado com a diferença ontológica, sempre apresentada como centro de sua obra, entre ser e ente. Além disso, não se trata de modo algum de uma identificação passageira, uma vez que voltamos a encontrá-la especialmente em sua conferência de Constança, de 30 de novembro de 1934, intitulada *A Situação Atual e a Tarefa Futura*

⁶¹ “Das Volk, das Seiende hat ein ganz bestimmtes Verhältnis zu seinem Sein, zum Staat” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, trecho do § 5; ver Th. Kiesel, “Heidegger als Politischer Erzieher...”, art. cit., p. 87).

da *Filosofia Alemã*. Heidegger afirma que “um Estado é somente quando ele se *torna, se torna o ser histórico* do ente que se chama *povo*”.⁶² O “filosófico” e o político não podem, portanto, de modo algum ser dissociados em Heidegger. Os termos de um se traduzem imediatamente nos termos do outro. Que os fundamentos de sua “doutrina” sejam de uma ponta a outra inteiramente políticos, eis o que revela esse seminário. Por causa disso, a diferença ontológica entre ser e ente é constantemente suscetível de carregar em si, de maneira velada, uma dimensão política inicialmente indiscernível. É preciso, portanto, estar atentos diante da perversidade desse desvio de aparência filosófica, que consiste em nos falar do ser, quando se trata de transmitir aos ouvintes a concepção hitlerista do *Führerstaat*. Sob as palavras “ser”, “essência”, “verdade do ser”, etc., Heidegger consegue veicular os princípios do nazismo. Forneceremos mais de um exemplo disso neste livro.

COMO ANCORAR A VONTADE DO *FÜHRER* NO SER E NA ALMA DO POVO

Sem querer compor dessa lição um comentário detalhado que consistiria em caucionar a aparência acadêmica que Heidegger confere a seu texto para melhor passar um fundo radicalmente hitlerista, não é inútil estar atento à maneira pela qual ele procede, e às mediações que ele fornece, em suma, à sua estratégia. Assim, porque ele efetua um longo desvio, introduzindo a diferença ontológica com base no exemplo bastante escolar do giz? O que ele busca suscitar em seus estudantes? A interrogação, familiar a seus leitores e ouvintes, sobre o emprego do verbo “ser” em locuções tão diferentes como “o giz é branco” ou “o giz está à disposição (*vorhanden*)” não permite concluir somente que, uma vez que o uso do verbo “ser” não pode ser definido de maneira unívoca, o ser não é “visível” e escapa à

⁶² “Ein Staat ist nur, indem er *wird, wird* zum *geschichtlichen Sein* des Seienden, das Volk heißt” (Heidegger, *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*, GA 16, 333).

representação. Heidegger dramatiza seu discurso: nós nos encontramos diante de uma compreensão que se obscurece quando a interrogamos. Aqui, o questionamento introduz alguma coisa oculta. Uma vez que não podemos perguntar “o que é o ser?” e que ele se furta a nossas questões, não será porque “o mundo todo, nós mesmos, seríamos nada”? A interrogação abre para o abismo do nada, suscita perturbação e pavor... Heidegger joga – não sem certo peso – sobre a mesma corda que na conferência de 1929, “O que É a Metafísica?”. No entanto, esse *pathos* da angústia e do perigo tende agora a uma resolução que se exprime de nova maneira. Com efeito, ele declara que:

O homem, que por sua essência deve questionar, deve se expor ao perigo do nada, do niilismo, a fim de apreender o sentido de seu ser a partir da superação do niilismo.⁶³

Sem mais explicação, Heidegger objetiva esse “perigo” por meio de um termo, o “niilismo”, que, como o “liberalismo”, tornou-se um dos termos favoritos dos nacional-socialistas para designar tudo o que combatem. Trata-se, portanto, bem menos de deixar aberta uma questão do que tocar o “nada”, de suscitar no estudante um movimento de angústia e pavor, a fim de levá-lo a reagir, a buscar algo de consistente, a se agarrar ao que Heidegger chama, em seus discursos da mesma época, de “nova realidade alemã”.

Notemos desde já que, se o Estado é para o povo o que o ser é para o ente, esse Estado, de certa maneira, também ele não “é” nada. O que dirá Heidegger mais à frente sobre a constituição como não representando mais qualquer “ordem jurídica” o confirma. Na verdade, não há, nele, nem filosofia política nem doutrina racional do Estado. Seu percurso exprime o paradoxo do nazismo: durante os primeiros anos de sua dominação na Alemanha, só se trata do *Estado* nos discursos, nos cursos e nas obras da época, quando todo o fundamento jurídico do Estado de Direito, tanto na prática

⁶³ “Der Mensch, der seinem Wesen nach fragen muß, der muß sich der Gefahr des Nichts, des Nihilismus aussetzen, um aus dessen Überwindung den Sinn seines Seins zu erfassen” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., sétima sessão, final do § 7, inédito).

como nos textos, é destruído para dar lugar à dominação exclusiva do *Führerprinzip*. É essa situação que descreve Heidegger em seu seminário, para legitimá-la. O Estado não é mais concebido, aí, como uma instituição jurídica, mas como um fundamento invisível e oculto, “ancorado (*verankert*) no ser político dos homens”, quando “a existência e a superioridade do *Führer* se afundaram (*ingesunken*) no ser, na alma do povo”. Não é um pensamento político que se exprime aqui, mas a justificação da posse oculta do ser e da alma de cada um pela vontade do *Führer*. Heidegger apreendeu perfeitamente o princípio do hitlerismo e se apropria dele.

Com efeito, é preciso lembrar qual foi o modo de dominação de Hitler, assim como o mostrou Ian Kershaw, de modo notável.⁶⁴ O poder de Hitler não é somente o de uma ditadura na qual as decisões do *Führer* são imediatamente executáveis, e não são jamais discutidas. Cada um, além disso, é treinado para “trabalhar na direção do *Führer*”, segundo a expressão empregada em 21 de fevereiro de 1934 – o mesmo mês em que Heidegger realiza as três últimas sessões de seu seminário – por um funcionário nazista, Werner Willikens, secretário de Estado no Ministério prussiano da Agricultura. Ora, todo o desvio heideggeriano pela “questão em direção do ser”, como que preparando para a interrogação sobre o Estado, realiza exatamente esse desígnio, penetrando o coração, o espírito e, finalmente, o ser mesmo de seus ouvintes. Trata-se de deixar entrar em si mesmo a vontade do *Führer*, a ponto de se tornar um só com ele, em um “único destino” e “a realização de *uma* ideia”.⁶⁵

O conhecimento desse seminário permite compreender que não se trata mais somente de uma “doutrina” que deseja transmitir Heidegger. Ele efetua algo bem mais insidioso e radical, não hesitando em penetrar na vida interior de seus estudantes, apelando às forças de sua “consciência” e, sobretudo, de seu *eros*.

⁶⁴ Ver Ian Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris*. Paris, 1999, p. 33-34, e todo o capítulo XIII, particularmente p. 748-50.

⁶⁵ São as expressões utilizadas por Heidegger no § 13 da sétima sessão, que citamos integralmente adiante, p. 265-67.

A evocação da “consciência” (*Bewußtsein*) possui algo de insólito, quando se sabe que todo o *Ser e Tempo* se dirigia contra essa noção. No entanto, o uso que Rudolf Stadelmann faz então do termo nos advertiu sobre a maneira pela qual essa palavra “consciência” pode ser distorcida. Ora, é o caso aqui. Heidegger, com efeito, relaciona bem menos a consciência a um conhecimento do que a certo modo de ser que exprime a relação com o mundo ambiente. Não é da consciência de si que se trata, mas da “consciência” entendida como “saber e cuidar da altura e da profundidade, da grandeza e da impotência de seu ser no todo do mundo”, sem as quais o homem “não existe mais como homem”.⁶⁶ Altura e grandeza: na indeterminação do discurso, voltamos a encontrar a hierarquia das ordens, e é bem desta que se trata. Não se trata de recordar o ser humano a si mesmo, mas de relacionar a “consciência” que o homem possui relativamente a seu “ser-homem”, com o cuidado do povo em relação a seu Estado. Trata-se sempre, portanto, do povo e do Estado, e não do discernimento individual do ser humano. A despeito do uso da palavra “consciência”, o discurso de Heidegger tem a ver com o afeto coletivo, e não com o pensamento.

A sequência o mostra bem: trata-se de apresentar a vontade e o amor (*eros*) do povo em relação a seu Estado como tão imperativos quanto a vontade de cada homem de viver e de existir (ser-aí). Assim, ele afirma que: “o povo ama e quer o Estado; é este seu gênero e sua modalidade de ser enquanto povo. O povo é regido pelo impulso, pelo *eros* em relação ao Estado”.⁶⁷

Vê-se que, longe de exprimir uma deliberação racional, essa “vontade” do povo apresenta o caráter imperioso de um “impulso”

⁶⁶ “Ohne das Bewußtsein, das Wissen und Sorgen um Höhe und Tiefe, Größe und Ohnmacht seines Seins im Ganzen der Welt ist er nicht mehr als Mensch” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, trecho do § 10, inédito).

⁶⁷ “... so will und liebt das Volk den Staat als seine Art und Weise, als Volk zu sein. Das Volk ist beherrscht vom Drang, vom *eros* zum Staat” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, trecho do § 11; ver Th. Kiesel, “Heidegger als politischer Erzieher...”, art. cit., p. 85 – Kiesel põe *ethos* ali onde a transcrição dá *eros*, que corresponde indiscutivelmente, aliás, à intenção do texto de Heidegger).

(*Drang*), de um afeto. Heidegger extrai uma noção bem particular da “constituição” (*Verfassung*) e do Direito:

A forma, a constituição (*Verfassung*) do Estado é uma expressão essencial do sentido que o povo deseja dar a seu ser. A constituição não é um contrato racional, uma ordem jurídica, da lógica política ou o que quer que seja de arbitrário e absoluto, mas constituição e direito são a realização de nossa decisão relativamente ao Estado; são as testemunhas factuais do que tomamos por nossa tarefa histórica e *völkisch* e que tentamos viver.⁶⁸

Heidegger joga aqui com a palavra *Verfassung*, cujo sentido primeiro não é o de “constituição estatal”, mas de “estado”, no sentido de maneira, *fassen*, proveniente, ao que parece, do antigo alemão *fazzon*. Isto lhe permite afastar a concepção “liberal” da constituição como um “contrato racional” e a concepção normativista que a identifica a uma “ordem jurídica” e a uma construção lógica. Como antes dele Carl Schmitt, no qual ele visivelmente se inspira, é apenas a concepção “decisionista” do Direito e da constituição que é retida. Na sequência do parágrafo, Heidegger retorna à importância dessa “decisão” que concerne a cada um:

Assim, portanto, e da mesma maneira, o saber da constituição e do Direito não é algo que só diria respeito aos chamados “políticos” e juristas, mas, como pensamento e consciência do Estado, é parte integrante da existência de cada homem singular que chama a si o combate pela responsabilidade de seu povo. Nesse instante histórico, a formação e a transformação clara do pensamento do Estado fazem parte de nossa tarefa. Hoje, cada homem e cada mulher devem aprender a saber, mesmo que de maneira surda e confusa, que sua vida singular decide o destino do povo e do Estado, o carrega ou o rejeita.⁶⁹

⁶⁸ “So ist denn auch die Form, die Verfassung des Staates wesentlicher Ausdruck dessen, was das Volk sich als Sinn setzt für sein Sein. Die Verfassung ist nicht ein rationaler Vertrag, eine Rechtsordnung, politische Logik oder sonst etwas Beliebigen, Absolutes, sondern Verfassung und Recht sind Verwirklichung unserer Entscheidung zum Staat, sind die faktischen Zeugen für das, was wird für unsere geschichtliche, völkische Aufgabe halten und zu leben versuchen” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, trecho do § 12; ver Th. Kiesel, art. cit., p. 85).

⁶⁹ “So ist denn auch das Wissen um Verfassung und Recht nichts, was nur sogenannte ‘Politiker’ und Juristen angeht, sondern gehört als Staatsdenken –

O texto de Heidegger é voluntariamente ambíguo. A afirmação segundo a qual o “pensamento” e a “consciência” do Estado não concernem apenas aos “políticos” e aos juristas, mas a “parte integrante da existência de cada homem singular” pode parecer um apelo à consciência individual de cada um, quando na realidade não é nada disso. Com efeito, a “decisão” arrasta todos os membros da comunidade *völkisch*, não segundo uma deliberação individual e racional, que é explicitamente recusada com a rejeição da ideia de um “contrato racional”, mas na medida em que a existência de todos está implicada. Aproximamo-nos aqui, portanto, do conceito de *Estado Total*. Não se trata de modo algum de uma deliberação das consciências individuais, mas que cada um esteja pronto, segundo os termos empregados em seguida, à obediência, ao combate, à fidelidade e ao sacrifício. Pouco importa, portanto, se esse “claro” pensamento do Estado seja apreendido pelos indivíduos de maneira “surda e confusa”. Como veremos na sequência do seminário, o que conta é estar a todo instante pronto ao sacrifício de sua existência. Heidegger retoma a doutrina do sacrifício (*Opfer*) exposta por Hitler em *Mein Kampf*.

Essa passagem deveria ajudar a superar o que a muitos pareceu uma aporia em *Ser e Tempo*. Perguntou-se com frequência, com efeito, como Heidegger pudera passar de uma descrição da existência que parecia deixar lugar à singularidade – especialmente na solidão diante da morte – à afirmação segundo a qual essa existência só cumpre seu destino no ser em comum, isto é, em um povo, em uma comunidade. Na realidade, especifica ele, na medida em que toda existência é destino, os destinos não são individuais, são sempre-já guiados.⁷⁰ Não há, portanto, lugar algum, na doutrina de *Ser e Tempo*, para a liberdade

und – Bewußtsein in das Dasein jedes einzelnen Menschen, der den Kampf um Verantwortung für sein Volk auf sich nimmt. Zu unserer Aufgabe in diesem geschichtlichen Augenblick gehört die klare Aus- und Umbildung des Staatsdenkens. Es muß jeder Mann und jede Frau, wenn auch nur dumpf und unklar wissen lernen, daß ihr einzelnes Leben das Schicksal des Volkes und Staates entscheidet, es trägt oder verwirft” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., sétima sessão, trecho do § 12; ver Th. Kiesel, art. cit., p. 85-86).

⁷⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 384.

individual. Foi o que não foi percebido de maneira suficientemente nítida por Sartre, cujo existencialismo possui, em razão disso, o mérito de manter a liberdade radical da consciência individual nos limites, contudo, de sua “situação”.

Para retornar ao seminário de 1933-1934, a intenção que anima esse curso de “educação política” está nos antípodas de toda a filosofia, uma vez que, longe de ser mobilizado, o pensamento individual do ser humano é na realidade aniquilado e destruído. Com efeito, o objetivo visado é que todos se identifiquem com a vontade do *Führer*.

Podemos agora abordar o último parágrafo da sétima sessão, o mais importante, sem dúvida, e que todavia Theodore Kisiel deixou de lado. É aí, contudo, que descobrimos até onde Heidegger quis conduzir seus estudantes. Ele começa insistindo na noção de “ordem”: “ordem do Estado” ou “ordem verdadeira” (*wahre Ordnung*). A presença dessa noção logo após um desenvolvimento sobre a “decisão” denota a influência de Carl Schmitt sobre Heidegger, que parece ter se inspirado, desta vez, em sua concepção “decisionista” do Direito e de sua noção de “ordem concreta”. Isto tende a confirmar a interpretação segundo a qual o “decisionismo” e a noção de “ordem concreta” em Schmitt, ou de “ordem verdadeira” em Heidegger, não são de modo algum antagônicas, mas procedem, ao contrário, da mesma perspectiva.⁷¹

Antes de aprofundar sobre esse ponto, não é inútil observar a seguinte coincidência: a oitava sessão do seminário, que ocorre em 16 de fevereiro de 1934, tem lugar uma semana antes da conferência de Berlim de 21 de fevereiro de 1934, na qual Schmitt expõe sua concepção da “ordem concreta” e na qual recusa, como acabara de fazê-lo Heidegger, a expressão “ordem jurídica” (*Rechts-ordnung*), como ainda derivando do “normativismo” que ele combate. Schmitt escreve a palavra com um hífen para enfatizar que se trata de uma palavra

⁷¹ É o que Richard Wolin demonstrou de maneira particularmente esclarecedora em seu artigo “Carl Schmitt, l’Existentialisme et l’État Total”. *Les Temps Modernes*, fevereiro de 1990, p. 50-88.

composta, na qual a ligação entre os dois conceitos não é evidente e recusa a expressão nestes termos:

um termo como “nacional-socialista” é necessário, sob essa forma, porque põe fim à violenta separação e ao jogo de oposição existente entre essas duas palavras [...]. Contudo, há igualmente palavras compostas cujos termos mantêm entre si uma relação de exterioridade [...]. Hoje, a palavra e o conceito composto “ordem jurídica” não fazem mais parte das palavras compostas das quais se pode tirar bom proveito, porque pode ser utilizada para mascarar a diferença que existe entre o pensamento orientado segundo regras e o pensamento orientado segundo a ordem.⁷²

Para Schmitt, a “ordem jurídica” é uma expressão na qual a ordem ainda é relacionada a regras de direito, segundo a representação normativista do Direito que ele combate, ao passo que a “ordem concreta” emana diretamente do *Führer*. É a doutrina do *Nomos basileus*, a qual veremos, no próximo capítulo, a que ponto é comum a Heidegger e Schmitt. A ordem não é mais pensada, então, segundo as leis que a regem e segundo o Direito, mas, ao contrário, pode-se dizer que é a ordem quem dita o Direito, se tomarmos ordem igualmente no sentido de comando. Aqui, o francês é mais sugestivo do que o alemão, na medida em que a palavra “ordem” [*ordre*] pode designar tanto a ordem dada (*Befehl*) como a ordem constituída (*Ordnung*). De qualquer modo, a contemporaneidade entre as duas recusas da “ordem jurídica”, por Heidegger e por Schmitt, confirma a similitude e a interpenetração entre os dois procedimentos. Como, portanto, o “decisionismo” e a doutrina da “ordem concreta” (Schmitt) ou da “ordem verdadeira” podem ser conciliados? A resposta se encontra, para Schmitt, na quarta parte de *Estado, Movimento, Povo*, e para Heidegger, em seu seminário *Sobre a Essência e os Conceitos de Natureza, História e Estado*.

Carl Schmitt apoia-se sobre o conceito de “substância do povo” (*Volkssubstanz*), cujo conteúdo racial é explícito. Com efeito, ele escreve:

⁷² Carl Schmitt, *Les Trois Types de Pensée Juridique*. Paris, 1995, p. 71, trad. Dominique Séglaud.

O nacional-socialismo [...] protege e cuida de cada verdadeira substância do povo ali onde a encontra, no espaço natural, na raça ou no Estado. Ele criou o direito aplicável aos bens agrários hereditários; salvou o campesinato; purificou o funcionalismo alemão de elementos estrangeiros à raça e o restabeleceu em seu estado. Tem a coragem de tratar de modo desigual o desigual, e de impor as diferenciações necessárias.⁷³

O conceito racial de “substância do povo” é comentado por Schmitt em referência às leis raciais que acabam de entrar em vigor: as leis sobre o campesinato caras a Walter Darré – veremos que serão louvadas por Erik Wolf –, que reservam aos “arianos” a transmissão e a posse de terras cultiváveis, e a lei de 7 de abril de 1933 sobre a “restauração da função pública”, a qual vimos que destituiu os funcionários judeus. Como diz Schmitt, “sem o princípio de identidade racial, o Estado nacional-socialista não poderia existir, e sua vida jurídica seria impensável”.⁷⁴ Essa “identidade racial” (*Artgleichheit*) não serve somente para “definir” o que constitui para Schmitt a “substância do povo”, ela permite igualmente conferir todo o sentido racial à “ligação viva” que une o *Führer* à sua *Gefolgschaft*. É o que ele enfatiza fortemente:

Esse conceito de *Führung* descende inteiramente do pensamento concreto e substancial do movimento nacional-socialista. [...] Não desce de nem de alegorias nem de representações barrocas, nem de uma *ideia geral* cartesiana. É um conceito de uma contemporaneidade imediata e de uma *presença* real. Por esse motivo, inclui, como exigência positiva, uma *identidade racial incondicional entre o Führer e a Gefolgschaft*.⁷⁵

⁷³ “Der Nationalsozialismus [...] sichert und pflegt jede echte Volkssubstanz, wo er sie trifft, in Landschaft, Stamm oder Stand. Er hat das bäuerliche Erbhofrecht geschaffen; das Bauerntum gerettet; das deutsche Beamtentum von fremdgearteten Elementen gereinigt und dadurch als Stand wiederhergestellt. Er hat den Mut, Ungleiches ungleich zu behandeln und notwendige Differenzierungen durchzusetzen” (*Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 32; trad. fr., p. 48).

⁷⁴ “Ohne den Grundsatz der Artgleichheit könnte der nationalsozialistische Staat nicht bestehen und wäre sein Rechtsleben nicht denkbar” (ibidem, p. 42; trad. fr., p. 59).

⁷⁵ “Dieser Begriff von Führung stammt ganz aus dem konkreten, substanzhaften Denken der nationalsozialistischen Bewegung. [...] Er stammt weder aus barocken Allegorien und Repräsentationen, noch aus einer cartesianischen *idée générale*. Er

Note-se a rejeição de Descartes, que voltaremos a encontrar no final do seminário de Heidegger, e o uso de expressões voluntariamente emprestadas à teologia católica, como a “*presença real*”, que seria preciso comparar aos usos similares, mas desta vez inspirados no luteranismo, que encontramos no seminário. No fundo, vê-se que é doravante a “substancialidade” do povo tal como ela se “revelou” no movimento nacional-socialista, que constitui a base concreta da decisão.⁷⁶ Reencontramos aqui, em Schmitt, o equivalente “jurídico” da “base *völkisch*” (*völkische Basis*) cara ao médico eugenista e nazista Eugen Fischer, em seu discurso de Leipzig de 11 de novembro de 1933, impresso em cinco línguas com a profissão de fé de Heidegger.

Ora, Heidegger apoia-se na mesma doutrina. Vimos que, em seu seminário de inverno de 1933-1934, ele considera o povo “o ente do Estado, sua substância, o fundo que o sustenta”.⁷⁷ Quando se recorda o quanto ele insiste, em *Ser e Tempo*, sobre a inadequação de toda determinação do *eu* pensante como “substância”⁷⁸ – uma determinação que, filosoficamente, possui sentido, uma vez que essa denominação cartesiana repousa sobre a experiência do pensamento consciente de si –, é bastante risível vê-lo utilizar sem reserva a palavra “substância”, a fim de se associar aos doutrinários do nacional-socialismo, identificando o “povo” à “substância” e ao “fundo” que sustenta o Estado.

É verdade que, em *Ser e Tempo*, nem todo uso da palavra “substância” é recusado. Em quatro ocasiões, seu autor afirma que “a substância

ist ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und realer *Präsenz*. Aus diesem Grunde schließt er auch, als positives Erfordernis eine *unbedingte Artgleichheit zwischen Führer und Gefolgschaft* in sich ein” (ibidem, p. 42; trad. fr., p. 58-59).

⁷⁶ Nós nos associamos aqui à leitura de Richard Wolin: “essa posição significa a união última dos dois aspectos paralelos de seu pensamento, o decisionismo e o *Ordnungsdenken*. A vida concreta racial do Volk (*Artgleichheit*) fornece a partir de agora a base existencial da decisão” (“Carl Schmitt...”, art. cit., p. 87).

⁷⁷ “das Seiende des Staates, seine Substanz, seinen tragenden Grund: *das Volk*”.

⁷⁸ Ver, por exemplo, a rejeição por Heidegger da “interpretação ontológica da substancialidade do sujeito” (*Sein und Zeit*, § 6, p. 22) e seu desenvolvimento sobre a “ontologia inadequada do substancial”, a propósito do *Eu penso* kantiano e de sua crítica por Hemisioeth (ibidem, § 64, p. 317-21).

do homem é a existência”.⁷⁹ E, como vimos, essa existência não é jamais a de um *eu* individual, mas, como é afirmado no parágrafo 74, a de comunidade de um povo unido por um “destino”. O conceito de “substância”, portanto, é em Heidegger um conceito “existencial”. É o caso igualmente para Schmitt, como mostraremos no próximo capítulo, a propósito da edição de 1933 do *Conceito do Político*. No entanto, e isso é essencial aqui, que a substância do povo seja tomada em um sentido existencial não nos previne de modo algum contra a determinação racial do “povo” e de sua “substância”. Com efeito, assim como “ordem” e “decisão” se unem em Heidegger – como em Schmitt – na mesma concepção do vínculo vivo” entre o *Führer* e sua *Gefolgschaft*, do mesmo modo “substância” e “existência” remetem, de maneira similar, à unidade do “povo”, explicitamente concebida por Heidegger como “unidade de sangue e de fonte”, relacionada à “raça”.

De fato, o seminário de inverno de 1933-1934 segue, em suas quatro últimas sessões, um movimento similar ao da quarta parte de *Estado, Movimento, Povo*, que se intitula: “Princípio do *Führer* e Identidade Racial como Conceitos Fundamentais do Direito Nacional-socialista”.⁸⁰ Assim como Schmitt começa por postular a existência da “substância do povo” (*Volkssubstanz*) e marcar a significação racial desse conceito remetendo às leis raciais constitutivas do primeiro “perfilamento” de abril de 1933, do mesmo modo Heidegger designa o “povo” como “substância” (*Substanz*) e “fundo portador” (*tragender Grund*) do Estado e determina o povo como “raça” (*Rasse*), a fim de dar corpo, em seguida, a seu conceito do Estado e do “vínculo vivo” unindo o *Führer* a seu “povo”.

As consequências dessa demonstração sobre a compreensão dos “existenciais” de Heidegger são radicais, pois isto significa que a concepção heideggeriana da existência é, no fundo, uma concepção racial. O que havíamos visto, no segundo capítulo, sobre o vínculo que ele estabelece em seus discursos entre sua noção do “cuidado”

⁷⁹ Ver Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 117, 212, 303 e 314.

⁸⁰ “Führertum und Artgleichheit als Grundbegriffe des nationalsozialistischen Rechts” (C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 32).

e o conceito nazista de “trabalho” já caminhava claramente nesse sentido. Assim como em Oskar Becker ou em Carl Schmitt, o racismo declarado de Heidegger não se confunde com um naturalismo biológico, do qual ele recusa o caráter demasiado “liberal” de uma “ciência” que se quer positiva. Isto não significa que seu racismo seja menor do que o de um Hans K. Günther ou de um Eugen Fischer, mas, ao contrário, que ele é ainda mais radical, não se prestando mais a qualquer discussão científica ou supostamente tal, nem portanto a qualquer refutação racional possível. Ele se confunde, com efeito, com a pura afirmação de si (*Selbstbehauptung*) da existência *völkisch* do povo alemão, único de todos os povos a ter ainda uma “história”, um “destino”, único povo “metafísico” capaz de conferir sentido à “grande transformação da existência do homem”, iniciada segundo ele pela *Weltanschauung* de Hitler.⁸¹ Está claro que essa posição de Heidegger é bem mais do que nacionalismo político: essa exclusividade “existencial” do povo alemão, apresentado como único capaz, sob a direção de Hitler, de se encarregar da transformação da existência do homem, deriva de uma tomada de posição inteira e fundamentalmente racista e discriminatória. Se a expressão é menos trivial, o extremismo de seu conteúdo não tem nada a invejar das teses de *Mein Kampf*.

Datando exatamente da mesma época que seu seminário, uma passagem de seu curso *A Essência da Verdade* confirma nossa leitura. Com efeito, Heidegger escreve o seguinte:

o *corporal* deve ser transposto *na existência* do homem. [...] a raça e a linhagem também devem ser compreendidas assim, e não descritas com base em uma biologia liberal envelhecida.⁸²

Vê-se, de maneira explícita e definitiva, que Heidegger não recusa de modo algum a noção de raça, mas recusa compreender essa noção com base em uma ciência qualificada de “liberal” e, portanto

⁸¹ GA 36/37, 80, 119 e 225.

⁸² “die *Leiblichkeit* muß in die *Existenz* des Menschen versetzt werden. [...] auch Rasse und Geschlecht sind hierher zu verstehen und nicht von einer veralteten liberalistischen Biologie darzustellen” (GA 36/37, 178).

oposta, em seu princípio, aos fundamentos *völkisch* do nacional-socialismo. Além disso, ao qualificar essa biologia de “envelhecida”, ele visa à biologia herdada do liberalismo do século XIX. De fato, na mesma página Heidegger fala de libertar os alemães de um erro que “dura há um século”. Ele pretende, portanto, fundar a compreensão da raça na “existência”. Em suma, é sua própria doutrina da “verdade” que ele apresenta agora como a única capaz de proporcionar fundamentos à doutrina hitlerista da “raça” e de apreender a “transformação total” (*Gesamtwandel*)⁸³ da existência do homem instituída pela *Weltanschauung* do *Führer*.

Podemos agora citar integralmente a conclusão inédita da sétima sessão do seminário de inverno de 1933-1934, um dos textos que melhor revela a intensidade do hitlerismo de Heidegger. Lê-se o seguinte:

Desse saber também faz parte a ligação com a ordem do Estado. A ordem é o modo de ser do homem e, portanto, também do povo. A ordem do Estado exprime-se no campo delimitado dos deveres dos diferentes homens e grupos de homens. Essa ordem não é somente algo orgânico, como se poderia supor, e como se supõe de acordo com a fábula de Menenius Agrippa; é, ao contrário, algo de espiritual-humano, isto é, simultaneamente, voluntário. Funda-se sobre a relação de dominação e servidão dos homens entre si. Assim como a ordem medieval da vida, a ordem do Estado é hoje conduzida pela vontade livre e pura de obedecer e de ser guiado, isto é, ao combate e à fidelidade. Pois, se perguntarmos: “O que é a dominação? Sobre o que ela se funda”, então, em uma resposta verdadeira e essencial, não aprenderemos nada sobre a potência, a servidão, a opressão, a coerção, mas aprenderemos antes que a dominação, a autoridade e o serviço, a subordinação se fundam em uma tarefa comum. É somente ali onde o *Führer* e aqueles que ele conduz se ligam em um único destino e combatem pela realização de *uma* ideia que pode crescer essa ordem verdadeira. Então, a superioridade espiritual e a liberdade implementam-se enquanto dom profundo de todas as forças ao povo, ao Estado; enquanto treinamento mais severo, jogo, resistência, solidão e amor. Então, a existência e a superioridade do *Führer* arraigaram-se no ser, na alma do povo para ligá-la original e passionadamente

⁸³ GA 36/37, 225.

à tarefa. E se o povo sentir esse dom, ele se deixará guiar no combate, desejará e amará o combate. [O povo] desenvolverá então suas forças e perseverará, será fiel e se sacrificará. A cada novo instante, o *Führer* e o povo se ligarão mais estreitamente, a fim de implementar a essência de seu Estado, portanto, de seu ser; crescendo lado a lado, eles contraporão seu ser e seu querer históricos e sensatos às duas forças ameaçadoras que são a morte e o diabo, isto é, a corrupção e a decadência de sua essência autêntica.⁸⁴

Percebe-se bem nesse texto que a insistência sobre o “espiritual”, mais do que sobre o “orgânico”, não marca qualquer tomada de distância em relação ao nazismo. Bem ao contrário, querer introduzir no ser mesmo do homem e na alma do povo a existência e a superioridade do *Führer* é realizar uma forma de apossamento, uma vez que

⁸⁴ “Zu diesem Wissen gehört auch die Bindung an die Ordnung des Staates. Ordnung ist die Seinsweise des Menschen und somit auch des Volkes. Die Ordnung des Staates äußert sich im abgegrenzten Aufgabengebiet der einzelnen Menschen und Menschengruppen. Diese Ordnung ist nichts bloß Organisches, wie man nach der Fabel des Menenius Agrippa annehmen könnte und annahm, sondern sie ist etwas Geistig-Menschliches, d.h. zugleich Freiwilliges. Sie gründet im Herrschafts- und Dienstschaftsverhältnis der Menschen zueinander. Wie die mittelalterliche Lebensordnung, so ist auch heute die Ordnung des Staates getragen von dem freien, reinen Willen zu Gefolgschaft und Führerschaft, d.h. zu Kampf und Treue. Denn wenn wir fragen: ‘Was ist Herrschaft? Worin gründet sie?’ Dann erfahren wir in einer wahren, wesentlichen Antwort nichts von Macht, Knechtschaft, Unterdrückung, Zwang. Wir erfahren vielmehr, daß Herrschaft, Autorität und Dienst, Unterordnung in einer gemeinsamen Aufgabe gründen. Nur wo Führer und Geführte gemeinsam in *ein* Schicksal sich binden und für die Verwirklichung *einer* Idee kämpfen, erwächst wahre Ordnung. Dann wirkt sich die geistige Überlegenheit und Freiheit aus als tiefe Hingabe aller Kräfte an das Volk, den Staat, als strengste Zucht, als Einsatz, Standhalten, Einsamkeit und Liebe. Dann ist die Existenz und Überlegenheit des Führers eingesenkt in das Sein, in die Seele des Volkes und bindet es so mit Ursprünglichkeit und Leidenschaft an die Aufgabe. Und wenn das Volk diese Hingabe spürt, wird es sich in den Kampf führen lassen und den Kampf wollen und lieben. Es wird seine Kräfte entfalten und ausharren, treu sein und sich opfern. In jedem neuen Augenblick werden sich Führer und Volk enger verbinden, um das Wesen ihres Staates, also ihres Seins zu erwirken; aneinander wachsend werden sie den beiden bedrohenden Mächten Tod und Teufel, d.h. Vergänglichkeit und Abfall vom eigenen Wesen, ihr sinnvolles, geschichtliches Sein und Wollen entgegensetzen” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., sétima sessão, § 13, inédito).

o princípio da “decisão” não é a livre escolha individual, mas a submissão e o treinamento. Vemos, portanto, como Heidegger se identifica totalmente com o princípio do hitlerismo. A ordem de Estado é assimilada à relação *Führung-Gefolgschaft*, e a “ordem verdadeira” consiste em ser *um* só com a vontade do *Führer*.

Quanto ao combate do *Führer* e de seu povo contra a morte e o diabo, os ouvintes de Heidegger não podiam ignorar que, no capítulo sobre “o povo e a raça” de *Mein Kampf*, o judeu é identificado ao diabo: “ninguém se espantará se, em nosso povo, a personificação do diabo como símbolo de tudo o que é mau assume a figura corporal do judeu”.⁸⁵

Ao jogar com o *pathos* do diabo em referência ao *Führer*, Heidegger desperta e cultiva em seus estudantes o que há de mais sombrio no hitlerismo.

O procedimento é análogo ao que Carl Schmitt empregará poucos anos após, no final de seu discurso de 1936, intitulado *A Ciência Alemã do Direito em sua Luta contra o Espírito Judeu*. Quando afirma que “ao me defender contra o judeu, luto pela obra do Senhor”,⁸⁶ Schmitt retoma a conclusão do capítulo III de *Mein Kampf*.⁸⁷ Hitler utiliza o mesmo procedimento no capítulo já citado sobre “O Povo e a Raça”. Encontra-se aí, com efeito, uma referência inteiramente política a Cristo “usando o chicote para expulsar do templo do Senhor esse adversário de toda a humanidade”, que é para Hitler o judeu.⁸⁸ Pode-se concluir, portanto, que Heidegger, como depois dele Carl Schmitt, joga como Hitler, e em referência a ele, com a fibra religiosa, a fim de passar uma alusão antissemita particularmente odiosa.

⁸⁵ “sich niemand zu wundern braucht, wenn in unserem Volke die Personification des Teufels als Sinnbild alles Bösen die leibhaftige Gestalt des Juden annimmt” (Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 355).

⁸⁶ Carl Schmitt, “La science allemande du droit dans sa lutte contre l’esprit juif”, trad. fr. por Mira Köller e Dominique Séglaard, *Cités*, 14, 2003, p. 180.

⁸⁷ Ibidem, p. 70.

⁸⁸ Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 336; trad. fr., p. 306-07. É inútil acrescentar que a interpretação racista da cena do templo é uma sórdida invenção de Hitler.

HEIDEGGER E O ESTADO *VÖLKISCH*

No início da sessão seguinte, por ocasião da recapitulação à qual procede a cada vez Heidegger, este retorna à sua crítica a Bismarck e às insuficiências do Segundo Reich. Ele não se contenta com uma simples lembrança, ele vai bem mais longe. Com efeito, lê-se o seguinte:

Restava-nos igualmente algo a acrescentar sobre as razões internas do fracasso da política de Bismarck. Aprendemos que, além da necessidade de um *Führer*, um povo também necessitava de uma tradição, que repousa sobre uma nobreza política. Se, após a morte de Bismarck, o Segundo Reich conheceu uma decadência sem esperança, não se deve ver a razão disso unicamente no fato de que Bismarck não conseguira criar essa nobreza política. Ele não conseguira tampouco considerar o proletariado como uma aparição em si mesma justificada, nem em integrá-lo no Estado, indo a seu encontro de maneira compreensiva. Contudo, a principal razão consiste, sem dúvida, no fato de que o caráter *völkisch* do Segundo Reich se limitava ao que chamamos de patriotismo e pátria. Em si mesmos, esses elementos da unificação de 1870-1871 não devem ser avaliados negativamente, mas são totalmente insuficientes para um verdadeiro Estado *völkisch*. Ele não possuía tampouco qualquer enraizamento no povo.⁸⁹

Heidegger desta vez apresenta novas razões para o fracasso do Segundo Reich. Não só faltava a este um verdadeiro *Führer*, não só

⁸⁹ “Desweiteren hatten wir noch etwas nachzutragen über die inneren Gründe des Scheiterns der Bismarckschen Politik. Wir haben gehört, daß ein Volk neben der Notwendigkeit eines Führers noch die einer Überlieferung habe, deren Träger ein politischer Adel sei. Daß das Zweite Reich nach dem Tode Bismarcks einem rettungslosen Zerfall ausgeliefert war, hat seinen Grund nicht nur darin, daß es Bismarck nicht gelang, diesen politischen Adel zu schaffen. Er brachte es auch nicht fertig, das Proletariat als eine in sich berechtigte Erscheinung zu betrachten und es mit verständnisvollem Entgegenkommen in den Staat zurückzuführen. Der Hauptgrund ist aber wohl der, daß sich der völkische Charakter des zweiten Reiches in dem erschöpfte, was wir Patriotismus und Vaterland nennen. Diese Elemente des Zusammenschlusses von 1870-71 sind an sich nicht negativ zu bewerten, sei sind aber völlig unzureichend für einen wahrhaft völkischen Staat. Sie hatten auch nicht die letzte Verwurzeltheit im Volk” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., oitava sessão, 16 de fevereiro de 1934, anotada por Helmut Ibach, § 4).

Bismarck não soubera criar essa “nobreza política” guardiã de uma tradição, como o Terceiro Reich constituiria com os quadros da SA e da SS, mas duas outras razões explicariam seu fracasso. Em primeiro lugar, ele não teria sabido integrar o proletariado no Estado, como soube fazê-lo o Terceiro Reich. Será preciso lembrar, a esse respeito, o que foi a realidade do “socialismo” nazista ao qual Heidegger faz referência aqui, de maneira positiva? Ele começa pela dissolução de todos os sindicatos e a detenção, em 1º de maio de 1933 – data em que Heidegger aderiu oficialmente ao Partido – de todos os dirigentes operários. Os nazistas criaram em seu lugar a Frente do Trabalho, inteiramente controlada pela NSDAP. Além disso, instituíram em todas as empresas a relação *Führung-Gefolgschaft* entre o patrão e seus operários. Assim é a integração “compreensiva” do proletariado no Estado do *Führer*.

Todavia, isto não é ainda o mais importante para Heidegger. O que falta ao Segundo Reich, sobretudo, é que ele se tenha atido ao patriotismo tradicional e que não tenha sabido fundar um verdadeiro Estado *völkisch*. Heidegger faz seu, portanto, sem reservas, o termo central de *Mein Kampf*, o de *völkischer Staat*. Sabe-se como Hitler, em seus longos desenvolvimentos sobre o Estado *völkisch*, o caracteriza pelo fato de que “deve pôr a raça no centro da vida geral”.⁹⁰ E ele censura o antigo Reich por ter negligenciado “os fundamentos raciais de nosso *Volkstum*”,⁹¹ quando são “as características próprias de sua essência enraizadas em seu sangue”⁹² que unicamente fornecem a um povo o direito, segundo Hitler, à existência terrestre. Ao fazer sua a noção de Estado *völkisch* e a concepção bem particular de enraizamento no povo que dela é indissociável, Heidegger adere de maneira indiscutível aos fundamentos racistas do hitlerismo.

⁹⁰ “Er [der völkische Staat] hat die Rasse in den Mittelpunkt des allgemeinen Lebens zu setzen” (Hitler, *Mein Kampf*, op. cit., p. 446; trad. fr. [modificada], p. 402).

⁹¹ “Indem das alte Reich an der Frage der Erhaltung der rassischen Grundlagen unseres Volkstums achtlos vorüberging, mißachtete es auch das alleinige Recht, das auf dieser Welt Leben gibt” (ibidem, p. 359; trad. fr., p. 327).

⁹² “[...] in seinem Blute wurzelnden Eigenschaften seines Wesens” (ibidem).

HEIDEGGER, A EXTENSÃO DO ESPAÇO VITAL DO POVO ALEMÃO E OS NÔMADES SEMITAS

Em seu seminário, Heidegger distinguiu duas maneiras de abordar a questão do Estado, sempre em sua relação com o povo. Evocamos a primeira: ela procede “a partir do alto, do geral, do ser e do ente” e considera a relação entre o Estado e o povo com base na relação entre o ser e o ente. E vimos que ela conduz, *in fine*, a defender a unidade entre o povo e seu *Führer*. A segunda, que analisaremos e que é desenvolvida na oitava sessão, procede, ao contrário, “de baixo, do povo e do Estado, de nós mesmos”. Embora lembrando que “é impossível considerar o povo sem o Estado, em outros termos, o ente sem seu ser”, Heidegger propõe uma separação metódica e inteiramente provisória, na qual o povo e o Estado serão vistos não mais juntos, mas distintamente. É a questão do povo que será abordada inicialmente e, recordando que “os processos da natureza e os acontecimentos da história se desenrolam no espaço e no tempo”, ele convida a se interrogar sobre a determinação do povo no espaço. O texto inicia-se assim:

Quando nos interrogamos sobre o povo no espaço, é preciso começar por eliminar duas representações errôneas. Quando ouvimos esses dois termos, pensamos inicialmente em um *slogan* contemporâneo: “povo sem espaço”. Se entendemos por isso o espaço vital, não há dúvida de que isso significa muito. Poder-se-ia, talvez, dizer: povo sem espaço vital suficiente, necessário a seu desenvolvimento positivo. Não devemos esquecer jamais que, necessariamente, o espaço é sempre corolário do povo em seu ser concreto, que, literalmente, não existe “povo sem espaço”.⁹³

⁹³ “Wenn wir nach dem Volk im Raum fragen, so müssen wir zuvor zwei irrige Vorstellungen beseitigen. Hören wir diese beiden Worte, so denken wir zunächst an ein zeitgenössisches Schlagwort, an ‘Volk ohne Raum’. Wenn wir darunter Lebensraum verstehen, so ist damit zweifellos zuviel gesagt. Man könnte vielleicht sagen: Volk ohne genügenden, ohne ausreichenden Lebensraum zu seiner positiven Entfaltung. Wir müssen immer wissen, daß zum Volk in seinem Konkreitsein notwendig der Raum hinzugehört, daß es ein ‘Volk ohne Raum’ im wörtlichsten Sinne gar nicht gibt” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., oitava sessão; ver o resumo em inglês de Th. Kisiel, “In the Middle...”, art. cit., p. 148).

Vê-se em que estado de espírito se situa Heidegger, já que ele começa evocando o título do livro então célebre de Hans Grimm, *Povo sem Espaço*,⁹⁴ cujas 1200 páginas constituem “uma diatribe veemente contra a Inglaterra” e a “preparação erudita para uma política de conquistas territoriais”.⁹⁵ Heidegger, no entanto, vai além de Grimm. Sua ontologização das noções o conduz a afirmar que todo povo possui como tal um espaço vital. Ele se limita aqui a retomar, por sua conta, a tese da “correlação entre o homem e o mundo”, para empregar os termos de Rothacker, ou da relação essencial entre o *Dasein* e seu mundo circundante, para falar como o próprio Heidegger. O *Lebensraum*, portanto, não é senão outra formulação para o *Umwelt*. Tomada literalmente, a expressão “povo sem espaço” não possui sentido. É preciso acrescentar: “sem espaço vital suficiente, necessário a seu desenvolvimento positivo”. Hábil maneira de justificar a “necessidade” de estender o espaço vital do povo alemão.

Depois de ter assim ontologizado o espaço vital do povo, utilizando um vocabulário inspirado em *Sein um Zeit*,⁹⁶ Heidegger aborda a diferença entre nômades e autóctones (*bodenständige Menschen*) nestes termos:

A história nos ensina que os nômades não se tornaram o que são por causa da desolação dos desertos e das estepes, muitas vezes eles deixaram para trás até o deserto onde haviam encontrado uma terra fértil e cultivada, e que os homens enraizados em um solo foram capazes de criar para si um país natal, mesmo em um território selvagem.⁹⁷

⁹⁴ Hans Grimm, *Volk ohne Raum*, München, 1926.

⁹⁵ Ver Edmond Vermeil, *Doctrinaires de la Révolution Allemande. 1918-1938*. Paris, 1948, p. 289.

⁹⁶ De fato, ele fala aqui de um “Im-Raum-Sein eines Volkes”.

⁹⁷ “Die Geschichte lehrt uns, daß Nomaden nicht von der Trostlosigkeit der Wüste und der Steppe zu solchen geprägt wurden, sondern daß sie auch vielfach Wüste hinterließen, wo sie fruchtbares und kultiviertes Land vorfanden, und daß bodenständige Menschen auch in der Wildnis sich eine Heimat zu schaffen wussten” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., oitava sessão [inédito]).

Não dispondo, para o desenvolvimento que se segue sobre o “espaço” do povo e do Estado, da transcrição do *Seminarbuch*, somos obrigados a nos referir ao resumo em inglês de Théodore Kisiel, “In the Middle...”, art. cit., p. 148-50. Por causa disso, não nos

Para ele, a diferença entre autóctones e nômades não viria, portanto, da adaptação necessária ao ambiente, da qual todo homem é capaz, mas de uma especificidade de seu ser próprio. Isto é o mesmo que sugerir que certos seres humanos e certos povos seriam criadores por excelência, e outros, estéreis. Heidegger prepara, desse modo, no espírito de seus estudantes, as conclusões discriminatórias que veremos adiante, sobre os “nômades semitas”, incapazes de ter acesso à natureza do “espaço alemão”.

No entanto, se ser um povo “autêntico” se caracteriza pelo enraizamento em um solo, como justificar a expansão de um povo? Aqui, Heidegger declara que não é exato considerar que o ideal de um povo consiste unicamente em seu caráter autóctone, em sua *Bodenständigkeit*, como os camponeses que desenvolvem um sentimento de ser originários de uma terra (*Bodenverwachsenheit*) e de lhe pertencer. A “circulação” (*Verkehr*) é ela própria igualmente necessária. Assim, a maneira concreta segundo a qual os seres humanos operam no espaço e lhe dão forma inclui tanto o enraizamento no solo quanto a “circulação”: *Bodenständigkeit und Verkehr*.

Heidegger pode agora retornar à questão do Estado, sobre o fundamento do que acaba de ser afirmado do povo e de seu espaço. Ele utiliza todos os recursos de seu vocabulário a fim de introduzir a noção de império (*Reich*), afirmando que o espaço do Estado, em certo sentido, é o espaço do povo autóctone, compreendido como o desenvolvimento efetivo de sua “circulação” no comércio e no tráfico, a extensão (*Be-reich*) de seu poder e o império (*Reich*) de seu regime e de sua lei. De onde a conclusão segundo a qual só podemos falar do Estado quando a vontade de extensão, a “circulação” se acrescenta ao enraizamento no solo ou caráter autóctone (*Bodenständigkeit*).

Heidegger passa então a distinguir país natal (*Heimat*) e pátria (*Vaterland*), o que lhe permite evocar, bem concretamente, o problema

é possível aprofundar nossa investigação sobre essa passagem tanto como pudemos fazê-lo a propósito da sétima sessão. É tanto mais lamentável, pois esses desenvolvimentos sobre o espaço nos parecem uma chave, tanto para compreender ao que tende o uso heideggeriano da noção de *Umwelt* desde os anos 1920, quanto para melhor discernir o que está em jogo após 1945, de maneira cifrada, nos textos sobre o ser e o espaço.

desses alemães que vivem fora das fronteiras do Reich. Eles possuem um *Heimat* alemão, mas não pertencem ao Estado alemão, ao Reich e, acrescenta Heidegger, são assim privados de seu próprio modo de ser. Vê-se como ele conduz o ouvinte a concluir pela necessidade de suprimir a defasagem existencial entre o ser *völkisch* e o ser estatal dos alemães. Concretamente, isto consiste em dar crédito a um dos dois principais objetivos de Hitler com seu antisemitismo, a saber, a ideia de que o espaço vital do povo alemão, o que Schmitt chamará de seu *Großraum*, se estende bem além do espaço atual do Reich. O ensinamento de Heidegger tende assim a legitimar, de antemão, a política de anexação da Áustria, dos Sudetos e dos territórios do Leste em que habitam colonos alemães; em suma, a política que Hitler mesmo se prepara para pôr em prática.

No final da oitava sessão, Heidegger justifica com antecedência, e de forma verdadeiramente criminoso, a discriminação que, nos territórios orientais, será implementada entre o povo alemão, os povos eslavos e os que agora são chamados de nômades semitas, ou seja, na sua maioria, os judeus, aos quais ele não se refere mais como povo. O “nômade semita” é portanto, por essência, privado de todo espaço próprio. Aqui, de fato, trata-se do ensino do reitor Heidegger a seus alunos, entre os quais muitos terão de lutar, no início da próxima década, no *front* oriental:

A natureza do nosso espaço alemão certamente vai se manifestar em um povo eslavo de maneira diferente do que em nós; no nômade semita ela pode nunca se manifestar.⁹⁸

A erradicação dos judeus, incapazes por essência de estar cientes do espaço alemão e daquilo que é “especificamente o *Völkisch*”,⁹⁹ encontra-se assim legitimada com antecedência por Heidegger.

⁹⁸ “Einem slavischen Volke würde die Natur unseres deutschen Raumes bestimmt anders offenbar werden als uns, dem semitischen Nomaden wird sie vielleicht überhaupt nie offenbar” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., oitava sessão [inédito]).

⁹⁹ Heidegger substantiva o adjetivo *völkisch*, que se refere ao povo entendido como raça, ao falar no final da oitava sessão do “spezifischen Völkischen”.

A APOLOGIA HEIDEGGERIANA DO DOMÍNIO HITLERISTA

No final da oitava e na nona e última sessão, Heidegger retorna ao que constitui a obsessão maior de seu seminário, a saber, a relação com o *Führer*. Ele pretende especificar as condições de uma verdadeira direção política ou *Führerschaft* e exprime-se nestes termos:

Führer tem a ver com vontade do povo; este não é a soma das vontades individuais, mas um todo constituído por um caráter próprio original. A questão da consciência da vontade da comunidade é um problema que se coloca em todas as democracias, mas que, bem entendido, só pode se tornar frutífero quando a vontade do *Führer* e a vontade do povo se identificaram em sua essência. Hoje, a tarefa consiste em administrar, em função dessa realidade do povo e do *Führer*, a relação fundamental de nosso ser comum e, ao fazê-lo, não separar a ambos, pois são uma só realidade. Somente então, quando esse esquema fundamental tiver resultado, em sua essência, de um impulso, uma verdadeira *Führerschaft* será possível.¹⁰⁰

Não devemos nos enganar: Heidegger pretende promover uma noção da “vontade do povo” que não deve nada à vontade geral de Rousseau, cuja noção do contrato social é explicitamente rejeitada, na mesma sessão, assim como todas as “tentativas de dedução do Estado nos séculos XVII e XVIII”. O que está em jogo aqui é identificar a vontade do povo com a vontade do *Führer*, reduzindo todo o ser a este último. Se, como diz Heidegger na mesma sessão, “o povo é o

¹⁰⁰ “Führer hat e[twa]s mit Volkswillen zu tun, dieser ist nicht Summe der Einzelwillen, sondern ein Ganzes von ursprünglicher Eigentümlichkeit. Die Frage nach dem Willensbewußtsein der Gemeinschaft ist ein Problem in allen Demokratien, das freilich aber erst dann fruchtbar werden kann, wenn Führerwille und Volkswille in ihrer Wesenheit erkannt sind. Heute gilt es, das Grundverhältnis unseres gemeinsamen Seins auf diese Wirklichkeit von Volk und Führer einzurichten, wobei beide als eine Wirklichkeit nicht zu trennen sind. Erst dann, wenn dieses Grundschema durch Anwendung im Wesentlichen erfolgt ist, ist eine wahre Führerschaft möglich” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., oitava sessão, conclusão inédita em alemão; ver o resumo em inglês de Th. Kiesel, “In the Middle...”, art. cit., p. 150-51). Kiesel traduz *wahre Führerschaft* por *a true schooling of leaders*, o que é discutível, uma vez que Heidegger sustenta que não se pode aprender a se tornar *Führer*.

ente, cujo ser é o Estado”, esse Estado, na realidade, não possui outro ser que a dominação total do *Führer*, isto é, de Hitler. E, na última sessão, Heidegger fará a apologia dessa dominação. Ele afirma:

À dominação, é necessário o poder; este cria uma hierarquia que permite ao dominante impor sua vontade, se seu poder é verdadeiro: em outros termos, mostrar aos dominados os caminhos e os fins.¹⁰¹

A questão torna-se então: como o *Führer* pode impor sua vontade? Heidegger concebe então, friamente, duas possíveis “modalidades de imposição da vontade”: a “persuasão pelo discurso” e a “coerção por meio da ação”, estando entendido que, como ele diz, “em nossos dias, o *Führer* persuade pelo discurso”.¹⁰² Heidegger chega a pronunciar uma apologia radical do estilo inimitável e “trovejante” (*trommelnd*) de Hitler, no qual ele não hesita em criticar Tucídides¹⁰³

Todavia, a fala não basta, e a superioridade do *Führer* se vê, segundo Heidegger, em sua capacidade em conjugar o discurso e a ação. Com efeito:

A vontade que age persuade mais eficazmente por meio da ação. O grande realizador, aquele que age, é simultaneamente o poderoso, o dominante, cuja existência e vontade se tornem determinantes por persuasão, ou seja, por conhecimento e reconhecimento da vontade mais elevada do *Führer*.¹⁰⁴

¹⁰¹ “Zur Herrschaft gehört Macht, die eine Rangordnung schafft durch die Willensdurchsetzung des Herrschenden, sofern er wirklich mächtig ist, d.h. weist den Beherrschten” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., trecho da nona sessão, 23 de fevereiro de 1934, anotado por Emil Schilt – o conjunto dessa nona sessão é inédito; para o resumo em inglês de Th. Kiesel, ver “In the Middle...”, art. cit., p. 151-52).

¹⁰² “Arten der Willensdurchsetzung: a) Überzeugung durch Rede b) Zwang durch Tat. In unseren Tagen überzeugt der Führer durch Reden” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., oitava sessão).

¹⁰³ Só tivemos conhecimento dessa passagem da nona sessão por meio do resumo em inglês de Th. Kiesel, “In the Middle...”, art. cit., p. 151.

¹⁰⁴ “Der wirkende Wille überzeugt aber am eindringlichsten durch Taten. Der große Täter und Wirker ist zugleich der Mächtige, der Herrscher, dessen Dasein und Wille bestimmend wird durch Überzeugung, d.h. durch Erkennung und Anerkennung des höher waltenden Willens des Führers” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., nona sessão).

Qual, então, é o objetivo da educação política? Heidegger o enfatiza nitidamente: “Educação política atual = criar uma nova postura fundamental de uma raça (*Art*) conforme à vontade”.¹⁰⁵

A terminologia é próxima de Rothacker no que concerne à criação de uma nova “postura” (*Haltung*), e de Jünger, no que concerne ao tema da criação de uma nova “raça”. Apreende-se mais claramente, assim, o que Heidegger entende quando fala, no curso de inverno de 1933-1934, contemporâneo desse seminário, de uma “transformação de toda a nossa existência”, apresentada como “necessária”,¹⁰⁶ ou ainda “*a grande transformação da existência do homem*”¹⁰⁷ e, em referência aos discursos de Hitler e ao nacional-socialismo, da “transformação fundamental a partir do mundo alemão”.¹⁰⁸ Essa transformação radical do homem não tem nada de filosófico: trata-se nada mais nada menos do que uma mutação da existência do homem iniciada pelo próprio Hitler.

No mesmo espírito, Heidegger declara que:

A vontade do *Führer* começa por transformar os outros em uma *Gefolgschaft* da qual brota a comunidade. Desse vínculo vivo procedem seu sacrifício e sua submissão, e não da obediência ou da coerção institucional.¹⁰⁹

Avalia-se por essa afirmação a radicalidade com a qual Heidegger defende e promove o princípio do hitlerismo.

Especifiquemos que é necessário, para uma compreensão mais exata da realidade do Terceiro Reich e da maneira pela qual Heidegger dela participa, distinguir entre nazismo e hitlerismo. Essas duas forças se serviram uma da outra, é certo, e se uniram no mesmo empreendimento de destruição, mas não podem ser completamente

¹⁰⁵ “Gegenwärtige politische Erziehung = Schaffung einer neuen Grundhaltung willensmäßiger Art” (ibidem).

¹⁰⁶ “Eine Umwandlung unseres ganzen Daseins ist notwendig...” (GA 36/37, 161).

¹⁰⁷ “*die große Wandlung des Daseins des Menschen*” (GA 36/37, 119).

¹⁰⁸ “Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund aus der deutschen [...] Welt” (GA 36/37, 225).

¹⁰⁹ “Der Führerwillen schafft allererst die anderen zu einer Gefolgschaft um, aus der die Gemeinschaft entspringt. Aus dieser lebendigen Verbundenheit geht ihr Opfer und Dienst hervor nicht aus Gehorsam und Zwang von Institutionen” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff...*, op. cit., nona sessão).

identificadas uma à outra. O nazismo visa à promoção de uma raça “pura” na comunidade do povo e tende à discriminação radical, em seguida à eliminação física de tudo o que se opõe a isso ou simplesmente se distingue. O hitlerismo quer antes de tudo impor a dominação e o domínio de cada um e de todos pela vontade e pelo espírito do *Führer*. A dominação e a destruição das consciências visam primeiramente aos espíritos e se propagam por meio dos discursos e da escrita.

Ora, vemos que Heidegger identificou e se apropriou perfeitamente desse princípio, a ponto de pensar a si mesmo como um, senão mesmo como o *Führer* “espiritual” do movimento. O seminário do ano seguinte, sobre Hegel e o Estado, confirmará isso. Não é possível, portanto, reduzir a ação de Heidegger a uma ou outra das “variantes” do nacional-socialismo: o que ele recebeu do nazismo e do hitlerismo, e a direção que ele mesmo quis lhes imprimir, dizem respeito à *integralidade* do fenômeno. Sobre esse ponto, não seguimos Victor Farias, quando ele afirma, no prefácio a seu livro, que “Martin Heidegger optou pela linha representada por Ernst Röhm e seus SA e procurou fundar essa variante do nacional-socialismo sobre sua própria filosofia”.¹¹⁰ Com efeito, se, como mostra sua correspondência com Rudolf Stadelmann, Heidegger começa por aprovar o papel crescente das SA na Universidade, ele entra em conflito com seus representantes estudantes no final de seu reitorado. Além disso, os cursos posteriores a 30 de junho de 1934, seu apoio renovado a Hitler durante o verão de 1934, seu projeto, redigido na mesma época, de uma escola superior de professores do Reich, assim como sua participação nas atividades da Academia pelo Direito Alemão nos provam que seu engajamento hitlerista e nazista não foi abalado pela noite de 30 de junho de 1934.¹¹¹ E não temos qualquer conhecimento das relações entre Röhm e Heidegger, ao passo que o sabemos próximo do círculo de Goebbels

¹¹⁰ V. Farias, *Heidegger et le Nazisme*, op. cit., p. 17. Na versão alemã ulterior do livro (p. 40-41), sem dúvida para se defender, Farias insiste nessa tese, mas ao risco de lhe conceder uma importância a nosso ver excessiva.

¹¹¹ Referência à Noite dos longos punhais ou Noite das facas longas (*Nacht der langen Messer*), ocorrida na noite de 30 de junho para 1º de julho de 1934, quando a direção do Partido Nazista eliminou as principais forças da SA e seu líder, Ernst Röhm. (N. T.)

e, antes de tudo, totalmente fascinado pela figura de Hitler, como o atestam, além do seminário hitlerista, suas declarações de 1933 a Karl Jaspers sobre as “admiráveis mãos de Hitler”, ou de 1936 a Karl Löwith, sobre sua fé imaculada no *Führer*, sem falar de um considerável número de declarações professadas ou publicadas durante esses mesmos anos. Enfim, mostramos que não existe uma “filosofia” de Heidegger, que teria sido constituída de maneira coerente e distinta, independentemente de sua implicação radical no nazismo: o inacabamento de *Ser e Tempo*, a maneira pela qual ele já relaciona ali o destino da existência autêntica à comunidade do povo e sua afirmação de Davos, segundo a qual existe uma *Weltanschauung* no fundamento de toda filosofia, provam-no suficientemente.

Não especificamos esses pontos para nos associarmos às críticas que injustamente caíram sobre Farias: seu livro não se constrói de modo algum sobre essa tese, brevemente enunciada, e os documentos reunidos por ele na terceira parte da obra fazem um contraponto ao que ele tinha de demasiado parcial. Importa somente mostrar que a linha seguida por Heidegger não poderia ser identificada a qualquer “variante” particular do nacional-socialismo. Não se falará, portanto, de um nacional-socialismo “friburguense” ou de um nacional-socialismo “privado”, como foi às vezes afirmado por autores que quiseram atenuar a importância de sua participação. Muitos textos, a começar pelo discurso de reitorado, revelam-nos que ele se identificou não só com o nazismo, mas também com o hitlerismo, e que ele teve a ambição de assegurar a direção intelectual e “espiritual” do conjunto do movimento, lutando contra seus desvios “liberais”.

HEIDEGGER E OS DISCURSOS DE HITLER

Chegados a este ponto de nossa análise, devemos colocar uma questão que submetemos à sagacidade dos futuros pesquisadores. Com efeito, a valorização por Heidegger dos discursos e do estilo de Hitler e sua defesa total do princípio de dominação do hitlerismo como fundamento do político e do Estado levam a se interrogar com maior profundidade sobre a natureza das relações entre Heidegger e Hitler.

Heidegger é unicamente aquele que apoia e defende a obra de Hitler – o que já representa um comprometimento assustador – ou sua participação na ditadura do hitlerismo é ainda mais ativa?

Aquele que, para suas pesquisas, teve de ler com atenção os discursos, as conferências e os cursos de Heidegger dos anos 1933-1934, e por outro lado, certos discursos de Hitler do mesmo período, só pode ficar extremamente impressionado pela similitude de estilo e pela doutrina entre várias passagens dos discursos de Hitler e de Heidegger. Isto poderia explicar a impregnação do estilo hitlerista no espírito de Heidegger.

No entanto, Heidegger não se limitou a receber em si o hitlerismo e se alimentar dele. Ele também contribuiu ativamente para sua supremacia, como nos mostrou o ardor com o qual ele se consagrou à introdução do princípio do *Führer* na Universidade. Até onde foi sua atividade em favor de Hitler? A esse respeito, é preciso prestar atenção ao fato, bastante ignorado, de que muitos dos discursos pronunciados por Hitler não são de sua pluma. Para quem folheou o *Völkischer Beobachter* dos anos 1933-1934, parece materialmente impossível que o *Führer* tenha podido redigir inteiramente sozinho a totalidade dos inúmeros discursos caudalosos que ele pronunciou quase cotidianamente. Ora, não existe estudo exaustivo sobre os “ghost writers” de Hitler, sobre todos aqueles que, em seu círculo próximo ou distante, foram levados a redigir em seu nome notas, memorandos e projetos de discursos. Não é absurdo, portanto, formular a hipótese de que, entre as redes ocultas do nazismo, hoje ainda tão mal conhecidas, Heidegger tenha podido desempenhar certo papel na concepção dos discursos de Hitler. A esse respeito, o telegrama que Heidegger enviou ao chanceler Hitler para aconselhá-lo sobre a atitude a adotar em relação ao Sindicato Universitário (*Hochschulverband*) parece como um sinal público de uma vontade de aconselhar o *Führer*, cuja amplitude precisa ser avaliada. Trata-se de um trabalho que ultrapassa enormemente o horizonte deste livro, mas que seria indispensável realizar algum dia. Com efeito, quando Heidegger declara, no início de seu discurso do reitorado, que “os *Führer* são eles mesmos conduzidos”, não se trata de uma frase solta. Hoje, quando podemos confrontar os discursos entre si, os cursos

e alguns dos seminários ainda inéditos de Heidegger, parece que quis imprimir ele próprio a direção espiritual na qual se inscreveu a vontade de dominação total do hitlerismo sobre os espíritos.

Sem pretender fazer mais do que oferecer uma mostra desse trabalho, gostaríamos simplesmente de propor um índice nesse sentido. Uma passagem importante do memorando, ou *Denkschrift*, de Hitler, com data de 15 de dezembro de 1932, e que se intitula “Sobre os Fundamentos Internos da Disposição para Produzir uma Força de Choque Reforçada do Movimento”,¹¹² é, tanto em sua concepção como em sua terminologia e seu estilo, particularmente próximo das proposições de Heidegger que se encontram em seus discursos e seus seminários dos anos 1933-1934. Ora, esse memorando permaneceu inédito, e quando, em junho de 1943, Goebbels julgou que ele continha “argumentos tão clássicos” que ainda podia servir sem correções, Hitler já se esquecera completamente desse documento,¹¹³ o que tenderia a provar que ele não foi seu autor.

Eis a passagem em questão:

O *fundamento* da organização política é a fidelidade. Nela se manifesta como expressão do sentimento mais nobre o conhecimento da necessidade da *obediência* como *condição* da construção de toda comunidade humana.

A fidelidade na obediência não pode *jámais* ser substituída por medidas técnicas e instituições formais, quaisquer que sejam elas.

O objetivo da organização política é tornar possível a difusão mais ampla do conhecimento visto como necessário à afirmação da vida da nação, assim como da vontade que a serve. O objetivo final é assim a mobilização da nação por essa ideia.

A *vitória* da *ideia* nacional-socialista é a *meta* de nosso combate, a organização de nosso partido, um meio para atingir esse fim.¹¹⁴

¹¹² “Denkschrift über die inneren Gründe für die Verfügung zur Herstellung einer erhöhten Schlagkraft der Bewegung”.

¹¹³ Ver I. Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris*, op. cit., p. 993-94.

¹¹⁴ “Das *Fundament* der politischen Organisation ist die Treue. In ihr offenbart sich als edelster Gefühlsausdruck die Erkenntnis der Notwendigkeit des *Gehorsams* als *Voraussetzung* für den Aufbau jeder menschlichen Gemeinschaft. Die Treue

Ian Kershaw comenta esse texto, observando que “essa linguagem etérea mostra a que ponto a concepção que tinha Hitler do Partido estava distante de toda ideia de organização burocrática”. Ora, é preciso notar que essa concepção do político, que conduz à relação *Führung-Gefolgschaft* e ao laço de fidelidade que liga a comunidade à vontade de seu *Führer*, unidos na mesma “ideia”, é exatamente o que Heidegger defende constantemente, tanto em seus discursos quanto em seu seminário do inverno de 1933-1934. E a afirmação que Heidegger faz a Karl Löwith em 1936 segue no mesmo sentido. Com efeito, ele afirma que “só lhe parecia preocupante o excesso de organização, às expensas das forças vivas”.¹¹⁵

Deve-se, aliás, chamar atenção para o fato de que, se não sabemos qual foi precisamente a atividade de Heidegger durante o período que vai de julho de 1932 a abril de 1933, e no qual ele gozava de uma licença de aulas, sua correspondência com Elisabeth Blochmann e o que sabemos de suas cartas a Bultmann de dezembro de 1932 nos provam que suas preocupações eram então principalmente políticas e ligadas à ascensão da NSDAP, na qual ele havia votado. De qualquer modo, a maneira de destacar os termos-chave, a valorização de uma só *ideia*¹¹⁶ e o *pathos* da fidelidade (*Treue*)¹¹⁷ se encontram

in Gehorsam kann *niemals* ersetzt werden durch formale technische Maßnahmen und Einrichtungen, gleich welcher Art. Der Zweck der politischen Organisation ist die Ermöglichung weitester Verbreitung einer für die Lebensbehauptung der Nation notwendig angesehen Erkenntnis sowie des ihr dienenden Willens. Der Endzweck ist damit die Erfassung der Nation für diese Idee. Der Sieg der national-sozialistischen *Idee* ist das *Ziel* unseres Kampfes. Die Organisation unserer Partei ein Mittel zur Erreichung dieses Ziel” (I. Kershaw, *Hitler 1889-1936: Hubris*. Stuttgart, 1998, p. 500; trad. fr. modificada, op. cit., p. 575).

¹¹⁵ “Bedenklich schien ihm bloß das maßlose Organisieren auf Kosten der lebendigen Kräfte” (K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland...*, op. cit., p. 57; trad. fr. [modificada], p. 78).

¹¹⁶ Com efeito, vimos Heidegger afirmar, na sétima sessão, que “é somente ali onde o *Führer* e aqueles que ele conduz se ligam em um *único* destino e combatem pela realização de *uma* ideia, que pode crescer a ordem verdadeira”.

¹¹⁷ Heidegger afirma, em seu seminário, que “a ordem do Estado é hoje carregada pela vontade livre e pura de obedecer e ser guiado, isto é, ao combate e à fidelidade (*Treue*)”. Observa-se uma diferença, é verdade, no fato de que a obediência (*Gehorsam*) é situada no *Denkschrift* ao lado da fidelidade, ao passo que é situada

especialmente no seminário hitlerista sobre o qual concerne este capítulo. As afinidades entre a *Denkschrift* atribuída a Hitler e as orientações e o conteúdo de Heidegger são, portanto, bastante significativas para que a hipótese que formulamos mereça ser examinada.

HEIDEGGER E O FÜHRERSTAAT

Vimos que Heidegger se apropriou dos principais componentes do nazismo e do hitlerismo: a definição do povo como comunidade de sangue e de raça, a relação *Führung-Gefolgschaft*, a apologia do Estado *völkisch* e a legitimação da extensão do espaço vital do povo alemão. Nós o vimos exprimir seu fascínio pelos discursos do “tambor” – como Hitler chamava a si mesmo – e pela eficácia persuasiva de sua propaganda. Nós o vimos, enfim, pronunciar a apologia do princípio do hitlerismo, ou mesmo contribuir para forjá-lo, a saber, que a comunidade do povo se constitui no vínculo vivo que a une a seu *Führer*. Em todos os desenvolvimentos desse seminário sobre o Estado não há, portanto, nada de filosófico, e nada mais do que a expressão de uma fascinação ativa e cúmplice de Martin Heidegger por tudo o que representa Hitler.

De resto, nas conclusões da última sessão, ele chega ao cúmulo de sua absolutização do Estado hitlerista. Com efeito, ele não hesita em afirmar que:

O Estado [...] é a realidade mais real, que deve conferir à totalidade do ser novo sentido, um sentido original. É no Estado que tem lugar a mais elevada realização do que é o ser humano.¹¹⁸

Ora, esse Estado, que supostamente confere à “totalidade do ser” um novo sentido e permite “a mais elevada realização” do ser

no seminário do lado da coerção institucional. No entanto, o fundo da doutrina permanece o mesmo: só importam a fidelidade incondicional ao *Führer* e o combate por uma única “ideia”.

¹¹⁸ “Der Staat [...] ist die wirklichste Wirklichkeit, die in einem neuen, ursprünglichen Sinn dem ganzen Sein einen neuen Sinn geben muß. Die höchste Verwirklichung menschlichen Seins geschieht im Staat” (Heidegger, *Über Wesen und Begriff*..., op. cit., conclusão da nona sessão).

humano, é, como diz Heidegger explicitamente, o Estado hitlerista, o *Führerstaat*. Como faz o próprio Hitler, Heidegger situa aqui o Terceiro Reich na continuidade dos precedentes e, portanto, do Estado prussiano e não hesita em reivindicar a herança política do luteranismo, evidentemente distorcido nessa amálgama. Esta é a conclusão de Heidegger, sobre a qual também terminaremos este capítulo, pois o hitlerismo radical do autor de *Ser e Tempo* está suficientemente demonstrado:

O *Führerstaat* – assim como o temos – significa a realização do desenvolvimento histórico, a realização do povo no *Führer*. O Estado prussiano, tal como se aperfeiçoara sob o impulso formador da nobreza prussiana, é a forma prévia do Estado do presente. Essa relação atesta a afinidade eletiva que existe entre o prussianismo e o *Führer*. É dessa grande tradição que procede a frase, impregnada do espírito luterano, do grande Príncipe Eleitor, e nós nos apegamos a ela quando professamos seu sentido: *Exercemos nossos poderes de modo que eles saibam que o que pertence ao povo não tem nada de privado*.¹¹⁹

¹¹⁹ “Der Führerstaat – wie wir ihn haben – bedeutet die Vollendung der geschichtlichen Entwicklung: die Verwirklichung des Volkes im Führer. Der preußische Staat, wie er sich vollendete unter Bildung des preußischen Adels, ist die Vorform des heutigen. Dieses Verhältnis bezeugt die Wahlverwandschaft, die zwischen dem Preußentum und dem Führer besteht. Aus dieser großen Tradition stammt und in ihm stehen wir, wenn wir uns zu seinem Sinn bekennen, das Wort des großen Kurfürsten aus lutherischem Geiste: *Sic gesturus sum principatum ut sciam rem esse populi, non meam*.”

Capítulo 6 | Heidegger, Carl Schmitt e Alfred Baeumler: o combate contra o inimigo e sua aniquilação

Os dois seminários inéditos de Heidegger – o seminário hitlerista que acabamos de estudar e o seminário intitulado *Hegel, sobre o Estado*, que abordaremos em breve – trazem novas luzes sobre as relações entre Martin Heidegger e Carl Schmitt. Descobrimos que, quando trata de política, Heidegger é levado a evocar de maneira explícita a concepção schmittiana do político, e não para se identificar com ela, mas para marcar sua diferença, sem por isso recusar a concepção de Schmitt. Seria errôneo, no entanto, situar as relações entre os dois homens num plano estritamente intelectual. Na verdade, suas relações não constituem um diálogo entre dois pensadores, mas se inscrevem na efetividade mais brutal da política nazista e do empreendimento hitlerista no momento do “perfilamento” ou *Gleichschaltung*, do qual são ambos sustentáculos e até mesmo atores, sob mais de um aspecto, decisivos. Mostramos o papel ativo desempenhado por Heidegger; diremos algumas palavras sobre a atividade de Carl Schmitt, antes de ver até que ponto foram Heidegger e Schmitt, assim como Baeumler, na apologia do combate contra o “inimigo” e o chamado à sua aniquilação.

CARL SCHMITT E A *GLEICHSCHALTUNG* COMO MEIO A SERVIÇO DA “HOMOGENEIDADE” RACIAL DO POVO

Já evocamos a publicação, por Ernst Forsthoff, de uma importante passagem do discurso de reitorado de Heidegger, confrontado

com as doze teses antissemitas “Contra o Espírito não Alemão”.¹ É preciso acrescentar que Forsthoff representa um vínculo ignorado entre Heidegger e Carl Schmitt. Nascido em 1902, ele é, com efeito, juntamente com Ernst Rudolf Huber e Theodor Maunz, um dos principais discípulos ultranazistas e virulentos antissemitas de Carl Schmitt. Bem antes da tomada do poder de 1933, ele colabora sob diversos pseudônimos em várias revistas antissemitas. Em 1930, Carl Schmitt incentiva Forsthoff a defender sua tese de habilitação. Após uma tentativa infrutífera em Bonn, é na Universidade de Friburgo que Forsthoff a defende, em 12 de maio de 1930, sob a orientação do jurista Fritz Freiherr von Marschall. Encarregado do curso na Faculdade de Direito de Friburgo até a primavera de 1933, Forsthoff é nomeado em seguida em Frankfurt, sob a cátedra do jurista Hermann Heller, adversário de Carl Schmitt por ocasião do processo do “golpe de Estado” da Prússia, ou *Preußenschlag*, de 1932, e destituído em abril de 1933, como judeu, pela lei sobre a “restauração da função pública”. Protestante, Forsthoff é próximo de Erik Wolf até depois de 1945, como atestam as cartas trocadas entre ambos após a derrota do Reich – a correspondência está conservada nos Arquivos Wolf da Universidade Friburgo.² Levando em conta esses diferentes vínculos, é plausível que Forsthoff e Heidegger tenham se conhecido em Friburgo durante os anos 1930-1933. Além disso, Forsthoff é autor, em 1933, de *O Estado Total (Der totale Staat)*, obra de impacto considerável e citada particularmente por Erik Wolf, no mesmo ano, como uma referência. E quando Heidegger mesmo, em seu seminário inédito de 1934-1935, fala do “Estado total”, é não só a Carl Schmitt, mas igualmente à obra de Forsthoff que ele certamente alude. Vemos, todavia, em Schmitt mesmo.

O comentário que publica Carl Schmitt sobre a *Gleichschaltung* em curso, em 12 de maio de 1933, na *Westdeutscher Beobachter*, que se intitula “O Bom Direito da Revolução Alemã”, mostra explicitamente o objetivo antissemita e racista desse “perfilamento”. Como que

¹ Ver capítulo 2, p. 125-29 e 132-33.

² Erik Wolf *Nachlaß*, C 130.

acostumado, ele joga com a palavra *gleich*, que significa tanto “igual” quanto “idêntico” e se encontra no termo *Gleichartigkeit*. Essa palavra é ambígua, e Schmitt jogará por muito tempo, de maneira perversa, antes de 1933, com essa ambiguidade. Com efeito, pode-se ligá-la à palavra *Gleichheit*, que significa “igualdade” – mas também “similaridade” – e, portanto, pode coincidir com o conceito democrático de igualdade política e social. No entanto, Schmitt emprega como sinônimo de *Gleichartigkeit* o termo *Homogenität* e, desde o final dos anos 1920, torna-se claro que o que ele denomina é, especialmente em sua *Teoria da Constituição*, de 1928, a “homogeneidade substancial do povo” (*die substantielle Gleichartigkeit des Volkes*). Não remete de modo algum à igualdade social, mas a algo bem diferente, de ordem racial. Ora, o que constitui uma armadilha é que, durante esse período, Schmitt mantém o termo “democracia” para contrapô-lo ao “liberalismo”, mas a maneira pela qual ele entende o *demos*, o povo, já é pré-nazista, e ele não esconde que “democracia política”, tal como ele a concebe, acomoda-se perfeitamente à ditadura. Na longa advertência da segunda edição, de 1926, de seu livro intitulado *A Situação Histórico-espiritual do Parlamentarismo Atual*, Schmitt revela-se um pouco mais. Com efeito, ele afirma que “à democracia pertence, em primeiro lugar, necessariamente, a homogeneidade, e em segundo lugar – se preciso – a eliminação ou o aniquilamento (*Vernichtung*) do heterogêneo”.³ Esse “se preciso” (*nötigenfalls*) é particularmente perverso, pois todo o trabalho de Schmitt no nazismo consistirá em justificar essa “aniquilação do heterogêneo”.

O caso é que – para retornar a seu comentário sobre o “perfilamento” –, em maio de 1933, Schmitt pôde permitir-se ser bem mais explícito. De fato, ele escreve:

O Direito alemão e o Estado alemão não repousam mais sobre uma via e formal “igualdade de todos diante da lei” ou sobre a enganadora

³ “Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen” (Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München, 2. ed., 1926, p. 14; cit. por Manfred Gangl, “Gesellschaftliche Pluralität und politische Einheit”, Wolfgang Bialas e Manfred Gangl (org.), *Intellektuelle im Nationalsozialismus*. Frankfurt, 2000, p. 109).

fala da “igualdade de tudo o que tem rosto humano”, mas sobre a natureza homogênea real e substancial de todo o povo alemão unitário em si e homogêneo.

A *Gleichartigkeit* é alguma coisa a mais e mais profunda que a *Gleichschaltung*, que é apenas um meio e um instrumento da *Gleichartigkeit*. [...] As decisões concernentes a magistrados, médicos e advogados purificam a vida pública de elementos não arianos estrangeiros à raça.⁴

É evidente, portanto, que a *Gleichschaltung* não é somente um “perfilamento” político, mas tem por fim a “reconstituição” da “homogeneidade” racial, por meio da exclusão dos “elementos não arianos de raça estrangeira” da “vida pública”. É o objetivo da “lei para reconstituição da função pública” de 7 de abril de 1933, mas essa lei é só um começo. O nazismo vai bem mais longe, com as leis raciais de Nuremberg de 15 de setembro de 1935 – das quais Schmitt será um comentador entusiástico, em um escrito intitulado “A Constituição da Liberdade” –, depois, com a Noite dos cristais, de 1938, e a “Solução Final”, decidida em 1942. Esse encadeamento era abertamente enunciado desde antes de 1933, uma vez que vimos que Carl Schmitt visa friamente, como Hitler em *Mein Kampf*, à “aniquilação” dos chamados elementos “heterogêneos”, desde 1926.

O que é fundamental compreender bem é que o “perfilamento” efetuado pelo nazismo se realizou tanto nos fatos quanto nas falas e nos escritos. A esse respeito, os juristas parecem estar no centro do dispositivo, pelo menos até 1936, pois logo virá o tempo em que a polícia e o exército tomarão definitivamente conta do “direito”. No entanto, a sucessão de leis que impõem a exclusão racial cada vez mais

⁴ “Das deutsche Recht und der deutsche Staat beruhen von jetzt ab nicht mehr auf einer leeren und formalen ‘Gleichheit Aller vor dem Gesetz’ oder dem irreführenden ‘Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt’, sondern auf der sachlichen und substanzhaften Gleichartigkeit des ganzen, in sich einheitlichen und gleichartigen deutschen Volkes. Gleichartigkeit ist mehr und etwas Tieferes als Gleichschaltung, die nur ein Mittel und Werkzeug der Gleichartigkeit ist. [...] Die Bestimmungen über Beamte, Ärzte und Anwälte reinigen das öffentliche Leben von nichtarischen fremdgearteten Elementen” (Carl Schmitt, “Das gute Recht der deutschen Revolution”. *Westdeutscher Beobachter*, 12 de maio de 1933; ver M. Gangl, art. cit., p. 118-19).

radical dos “não arianos” da comunidade alemã apenas traduz em ato o que já existia nos textos. Por trás dos juristas, há os “filósofos”, e a evolução que se constata nas obras de Schmitt, de sua *Teoria da Constituição*, de 1928, a seus escritos de 1933, pode ser comparada à de Heidegger, desde *Ser e Tempo*, de 1927, até os cursos, os discursos e as conferências dos anos 1933-1935, passando pelo curso de inverno de 1929-1930 sobre os *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, no qual a orientação política de Heidegger começa a transparecer de modo claro, especialmente no parágrafo 38. Ali, de fato, ele evoca na mesma frase o “imbróglia político” (*die politische Wirrnis*) e o “desenraizamento da filosofia” (*die Bodenlosigkeit der Philosophie*), depois a necessidade de reconduzir o *Dasein* à “unidade enraizada de um agir essencial” (*wurzelhaften Einheit eines wesentlichen Handelns*) e de “sermos duros no fundamento de nossa essência” (*im Grunde unseres Wesens stark zu sein*).⁵

É indispensável, portanto, aprofundar a natureza das relações entre Heidegger e Schmitt, na medida em que isto nos esclarece sobre a responsabilidade efetiva de Heidegger e sobre a maneira pela qual os “filósofos” do nazismo e seus “juristas” – é preciso pôr os termos entre aspas – se determinam e se inspiram mutuamente. Evocaremos, em primeiro lugar, o que sabemos atualmente sobre as relações entre Schmitt e Heidegger em 1933, antes de abordar a maneira pela qual essas relações se manifestam em seus escritos da época.

A CARTA DE HEIDEGGER A CARL SCHMITT DE 22 DE AGOSTO DE 1933, O DESEJO DE “COLABORAÇÃO DECISIVA” ENTRE OS DOIS HOMENS E A NAZIFICAÇÃO DA FACULDADE DE DIREITO DE FRIBURGO

O ano de 1933 não é apenas o período de um engajamento comum no nazismo por parte de Heidegger e de Carl Schmitt, que aderiram ao NSDAP no mesmo dia, mas também o de uma

⁵ Ver Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29-30, 243-45; trad. fr., p. 245-47.

colaboração intelectual e política entre ambos, confirmada pelo fato de que seus escritos da época trazem a marca de uma influência recíproca profunda e incontestável. Isso ocorreu porque Karl Vossler e Karl Jaspers estavam certos em associá-los ao mesmo destino político.⁶ Parece difícil, no entanto, falar de uma “troca de cartas” entre Heidegger e Schmitt,⁷ uma vez que – como mostraremos – só dispomos atualmente de uma única carta de Heidegger a Schmitt, sem resposta conhecida deste último. No entanto, a revelação, nessa carta, do fato de que ambos se entendem em 1933 sobre a mesma concepção do *polemos*, permite evidenciar a que ponto o racismo está profundamente inscrito na doutrina de ambos.

Em 22 de agosto de 1933, no dia seguinte à promulgação da lei sobre a introdução do princípio do *Führer* nas universidades da província de Bade, Heidegger escreve a Carl Schmitt nestes termos:

Honradíssimo Senhor Schmitt!

Eu agradeço ao senhor pelo envio de seu escrito, que já conheço em sua segunda edição e que contém uma abordagem da maior importância.

Eu apreciaria muito poder um dia ter com o senhor uma conversa pessoalmente sobre o assunto.

Sobre sua citação de Heráclito, apreciei particularmente o fato de que o senhor não esqueceu o *basileus*, o único a dar plena consistência ao aforismo como um todo, quando o interpretamos de maneira completa. Há anos que tenho pronta semelhante interpretação concernente ao conceito de verdade – a *edeixe* e a *epoiese* [o mostrar e o fazer] que aparecem no fragmento 53.

Contudo, me vejo agora também em meio ao *polemos*, e os projetos literários devem ceder lugar.

⁶ Ver a carta de Karl Vossler a Benedetto Croce de 25 de agosto de 1933, apresentando Heidegger e Schmitt como “os dois desastres intelectuais da nova Alemanha” (citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 110-11); e a avaliação de Jaspers de 22 de dezembro de 1945, citada em *M. Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel*, op. cit., p. 272; trad. fr., p. 421.

⁷ Segundo a expressão utilizada por Jacques Derrida em *Politiques de l'Amitié*. Paris, 1994, p. 403.

Eu gostaria hoje de dizer ao senhor apenas que conto bastante com sua colaboração decisiva quando se tratar de reconstruir inteiramente, do interior, a Faculdade de Direito, em suas orientações científicas e educativas.

Aqui, a situação infelizmente é desesperadora. A reunião de forças espirituais, que devem conduzir ao que virá, se torna cada vez mais urgente. Concluo por hoje com minhas saudações amigáveis.

Heil Hitler!

Seu Heidegger.⁸

A carta de Heidegger responde ao envio da terceira edição do *Conceito do Político*, publicado por Carl Schmitt em 1933, com muitas modificações. Pode ser que esse envio de Schmitt tenha sido precedido pelo envio do discurso de reitorado de Heidegger, pois a primeira edição do discurso se encontra no *Nachlaß Schmitt* de Düsseldorf. Somos informados por Heidegger de que ele já conhece a segunda edição, datada de 1932, e que ele aprecia particularmente as importantes modificações introduzidas por Schmitt no início da terceira, publicada pela Hanseatische Verlagsanstalt. Essa gráfica nazista de Hamburgo publicou, no ano anterior, *O Trabalhador*, de Jünger, antes de publicar, em 1933, *O Estado Total*, de Forsthoff, assim como *Estado, Movimento, Povo*, de Schmitt.

⁸ “Sehr verehrte Herr Schmitt! Ich danke Ihnen für die Übersendung Ihrer Schrift, die ich in der zweiten Auflage schon kenne und die einen Ansatz von der größten Tragweite enthält. Ich wünsche sehr, mit Ihnen darüber einmal mündlich sprechen zu können. An Ihrem Zitat von Heraklit hat mich ganz besonders gefreut, daß Sie den *basileus* nicht vergessen haben, der dem ganzen Spruch erst seinen vollen Gehalt gibt, wenn man ihn ganz auslegt. Seit Jahren habe ich eine solche Auslegung mit Bezug auf den Wahrheitsbegriff bereit liegen – das *edeixe* und *epoiese*, die im Fragment 53 vorkommen. Aber nun stehe ich selbst mitten im *polemos* und Literarisches muß zurücktreten. Heute möchte ich Ihnen nur sagen, daß ich sehr auf Ihre entscheidende Mitarbeit hoffe, wenn es gilt, die Juristische Fakultät im Ganzen nach ihrer wissenschaftlichen und erzieherischen Ausrichtung von Innen her neu aufzubauen. Hier ist es leider sehr trostlos. Die Sammlung der geistigen Kräfte, die das Kommende heraufführen sollen, wird immer dringender. Für heute schließe ich mit freundlichen Grüßen. Heil Hitler! Ihr Heidegger” (publicado na revista *Telos*, n. 72, verão de 1987, *Special Issue. Carl Schmitt: Enemy or Foe?*, p. 132; republicado em GA 16, p. 156).

A referência a Heráclito parece mais enigmática, na medida em que Schmitt não cita o aforismo 53 em sua terceira edição do *Conceito do Político*, mas se contenta a aludir a ele em uma nota acrescentada em 1933, a propósito da interpretação de Nietzsche e de Heráclito por Baeumler. É possível que Heidegger se refira à dedicatória manuscrita do livro, na qual Schmitt teria citado o aforismo em questão; parece menos verossímil que Heidegger responda a uma carta de acompanhamento, a despeito do que sugerem os editores americanos da revista *Telos*, pois Schmitt tem por hábito conservar uma cópia de suas cartas; ora, não há vestígio de uma carta de Schmitt a Heidegger no *Nachlaß Schmitt*. Se é mesmo de uma carta que se trataria, isto significaria que Schmitt a ocultou intencionalmente ou a destruiu, a fim de mascarar a realidade de suas relações.

Uma análise das fontes leva a pensar que só subsista (ou, pelo menos, que se conservou nos fundos publicamente inventariados) uma só carta de Heidegger a Carl Schmitt. Com efeito, a existência de uma primeira carta com data de 22 de abril de 1933 não é apoiada por qualquer texto atualmente conhecido. A primeira menção dessa carta encontra-se em um estudo de Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, datado de 1983. Bendersky nota simplesmente que Heidegger escreveu a Schmitt em 1933, convidando-o a “colaborar” e fornece a data de 22 de abril. Em 1987, Victor Farias escreveu que “foi Heidegger quem convidou Carl Schmitt a se unir ao movimento nacional-socialista, em uma carta datada de 22 de abril de 1933, que se conservou nos arquivos pessoais de Schmitt”.⁹ No entanto, como Farias não remete ao *Nachlaß Schmitt*, mas somente à página já assinalada de Bendersky, pode-se pensar que ele superinterpretou o convite a colaborar assinalado laconicamente por este último.¹⁰ Em suma, é provável que Bendersky tenha tido sob os olhos a carta manuscrita de 22 de agosto de 1933 ou sua cópia e

⁹ V. Farias, op. cit., p.199; trad. fr., p. 151.

¹⁰ Depois de Farias, a existência desse convite a aderir ao partido nazista parece ter sido admitida (ver, por exemplo, a apresentação de D. Séglaud em *Trois types de Pensée Juridique*, de Schmitt, op. cit., p. 26).

tenha decifrado erroneamente a menção do mês. O convite para colaborar não seria, portanto, um convite a aderir ao partido nazista, mas o desejo de uma “colaboração decisiva (*entscheidende Mitarbeit*) no que concerne à reestruturação da Faculdade de Direito”, mencionada na carta de 22 de agosto.¹¹ De qualquer modo, depois de Bendersky e Farias, a carta de 22 de “abril” e o suposto convite de Heidegger a aderir ao NSDAP seriam mais de uma vez evocados pelos comentadores de Schmitt na França, sem que ninguém tenha se dado ao trabalho de verificar se essa carta realmente existiu.

Carl Schmitt levou em conta duplamente as sugestões da única carta atualmente conhecida de Heidegger, a de 22 de agosto de 1933. Ele inspirou-se nela, em primeiro lugar, em seus próprios escritos. Com efeito, em suas duas conferências do início de 1934 sobre *Os Três Tipos de Pensamento Jurídico*, nós o vemos propor uma exegese bastante longa sobre a noção de *nomos basileus* e remeter a um aforismo de Heráclito,¹² o fragmento 33, na verdade, e não o 53. No entanto, Schmitt não relaciona o *nomos basileus* ou “*nomos rei*” a Heráclito, mas a Píndaro.¹³ Depois de ter lembrado que se chegou a dar uma interpretação normativista à expressão, tomando no sentido da lei como rei, ele sustenta que *nomos* não significa “lei”, mas “direito”, e não significa somente a norma, mas a decisão, e mesmo antes de qualquer ordem. Isto lhe permite alcançar a “ordem concreta do rei ou do *Führer*”. Tem-se então, segundo os termos de Schmitt, “uma verdadeira coordenação. Assim como *o nomos é rei, o rei é nomos*”.¹⁴ Schmitt apoia-se em uma nota que Hölderlin situou embaixo de sua tradução de Píndaro, que foi publicada na edição de suas obras por Norbert von Hellingrath. Na nota de Hölderlin citada por Carl Schmitt, o *nomos* compreende os estatutos herdados que conservam “*as condições vivas nas quais um*

¹¹ O *Nachlaß Schmitt* de Düsseldorf menciona, sim (p. 75), a existência de duas cartas de Heidegger, mas, feita a verificação, trata-se de um erro, uma dessas cartas sendo a cópia daquela de 22 de agosto de 1933.

¹² C. Schmitt, *Les Trois Types de Pensée Juridique*, op. cit., p. 81.

¹³ Ibidem, p. 72.

¹⁴ Ibidem, p. 74.

povo se encontrou e se encontra em presença de si mesmo".¹⁵ Vê-se que Heidegger não é o único a lançar mão de Hölderlin.

Como jurista e universitário, aliás, Schmitt respondeu às expectativas de Heidegger. Nós o vemos enfatizar, nas mesmas conferências de 1934, a necessidade de reforçar o poder do reitor universitário. Pelo fato de, na *Gleichschaltung*, os direitos do Conselho serem conferidos ao reitor, Schmitt afirma que "seria errôneo excluir dessa transferência de poder aqueles que dizem respeito ao direito disciplinar e aos tribunais de honra, sob pretexto de que se trataria ali de uma jurisdição".¹⁶ Portanto, ele quer acrescentar aos poderes do reitor-*Führer* os poderes disciplinares e judiciários que lhe permitiriam exercer, na universidade, uma ditadura exclusiva. Segundo Schmitt, não conferir ao reitor esse poder judiciário seria se render aos argumentos de um "normativismo que separa os poderes e destrói o conceito de *Führung*".

Além disso, Schmitt participará da nazificação da Faculdade de Direito de Friburgo. Vimos que a data da carta a Schmitt não é indiferente: Heidegger a remete no dia seguinte à promulgação pelo Ministério da Província de Bade da nova constituição das universidades. Esta instaura o *Führerprinzip* segundo o qual o novo reitor não é mais eleito pelos professores ordinários, mas diretamente nomeado pelo ministro, ao passo que ele mesmo nomeia os decanos das diferentes faculdades. Ao suprimir o princípio da eleição e, portanto, a liberdade acadêmica, a nova constituição institui *de facto* o "perfilamento" da Universidade, que Heidegger chamava de seus votos desde 20 de maio de 1933, em um telegrama endereçado a Hitler.¹⁷ Vimos que Heidegger se apressa em difundir a notícia dessa mudança de constituição universitária a todos os professores e assistentes desde 24 de agosto de 1933,¹⁸ mas, como ele escreve pouco depois a Elisabeth Blochmann, se reitor e decanos se veem dotar de consideráveis

¹⁵ Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Berlin, 1923, vol. VI, p. 9; citado por C. Schmitt, op. cit., p. 75.

¹⁶ Ibidem, p. 102.

¹⁷ GA 16, 157; ver cap. 3, p. 138-39.

¹⁸ GA 16, 157; ver cap. 2, p. 112-13.

poderes, faltam homens em Friburgo para implementar esse perfilamento.¹⁹ Isto é verdade especialmente para a Faculdade de Direito: daí, sem dúvida, o apelo a Carl Schmitt, que constitui a segunda parte da carta. Também nisto, Heidegger será entendido.

O problema que encontra em sua vontade de “perfilamento” da Faculdade de Direito é que esta, que se intitula na verdade “Faculdade de Direito e de Ciências Políticas”, agrupa, além dos juristas, os economistas, entre os quais encontrará seus principais adversários, nas pessoas de Walter Eucken e Adolf Lampe. Ele se apoiará, portanto, sobre um jovem jurista nazista, Erik Wolf, tanto seu discípulo fanático e, como veremos por meio de seus escritos, ideologicamente muito próximo de Forsthoff e Schmitt. Se Wolf ainda não é membro do NSDAP, ele aderiu, durante o verão de 1933, ao *NS-Juristenbund*, o que constitui uma adesão de fato ao “movimento”. Essa orientação em parte schmittiana da Faculdade de Direito marcada pela presença, à sua frente, do decano Erik Wolf, se reforçará com a nomeação de juristas nazistas. Dos dois professores de Direito romano, um foi demitido e o outro viria a ser por razões raciais, de modo que o posto ficou livre para que, em 1935, fossem nomeados dois novos titulares. O primeiro, Theodor Maunz, é um dos discípulos mais próximos de Carl Schmitt, que, aliás, o recomendará calorosamente e garantirá, junto à Universidade de Friburgo, as orientações nacional-socialistas do novo *Dozent*.²⁰ O segundo, Horst Müller, é um antissemita declarado que participará, assim como Maunz, aliás, das Jornadas de 1936 contra o espírito judeu, organizadas por Schmitt em presença de Julius Streicher. Pode-se afirmar, portanto, que os votos de Heidegger, desde 1935, estão em vias de realizar-se e, no ano seguinte, em 1936, com a participação ativa dos dois novos professores nas Jornadas antissemitas organizadas por Schmitt, a nazificação da Faculdade de

¹⁹ Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann, 30 de agosto de 1933, op. cit., p. 69; trad. fr., p. 292.

²⁰ Ver a carta de Carl Schmitt ao reitor da Universidade de Friburgo de 25 de janeiro de 1935, citada por Silke Seemann, *Die politischen Säuberungen des Lehrkörpers der Freiburger Universität nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945-1957)*. Freiburg im Breisgau, 2002, p. 100.

Direito terá sido realizada em um espírito schmittiano, isto é, mediante a aplicação, na “ciência” do Direito, do princípio de identidade racial, ou *Artgleichheit*.

Essa ocupação dos postos é perfeitamente orquestrada e, em 1º de maio de 1937, os três jovens juristas da Faculdade de Direito de Friburgo, Wolf, Maunz e Müller, aderirão juntos ao NSDAP, reiterando, desse modo, o gesto realizado quatro anos antes por Heidegger, Schmitt, Rothacker e Freyer. Vê-se, portanto, a que ponto a carta de Heidegger a Schmitt não era uma mera resposta de cortesia ao envio de um livro, mas um apelo concreto à realização de um plano acordado de nazificação da Universidade e do Direito em particular.

A IDENTIFICAÇÃO SCHMITTIANA DO INIMIGO AO ESTRANGEIRO À RAÇA, NA EDIÇÃO DE 1933 DO *CONCEITO DO POLÍTICO*, ELOGIADA POR HEIDEGGER

Aprofundaremos agora a maneira pela qual Heidegger se reconhece nos escritos de Schmitt e como isso se reflete em seus próprios escritos. Não investigaremos quem foi o primeiro a inspirar o outro, pois parece que houve entre eles, antes, uma interação: no nazismo, no qual as individualidades são abolidas, suas diferentes figuras se comunicam subterraneamente entre si e formam um só corpo, à maneira de membros irrigados pelo mesmo “sangue” – ou antes, o mesmo veneno. Para esclarecer a influência recíproca entre Heidegger e Schmitt, evocaremos sucessivamente a terceira edição do *Conceito do Político*, enviada por Schmitt em 1933, a referência a Baeumler que se acrescenta ali, e a concepção de inimigo desenvolvida pelo próprio Heidegger em seu curso de inverno de 1933-1934.

Qual o início ou a abordagem (*Ansatz*) que, na edição de 1933, se reveste de tanta importância para Heidegger? Observe-se que ele emprega em sua carta a Schmitt o mesmo termo (*Ansatz*) que ele utilizará um ano depois em sua carta a Rothacker. Na edição de 1933, todo o primeiro capítulo, assim como o primeiro parágrafo do segundo capítulo, são suprimidos, de modo que Schmitt começa diretamente sua exposição pela discriminação entre amigo e inimigo, que não é mais

dita “especificamente”, mas “propriamente (*eigentlich*) política”.²¹ Ele retoma por sua conta o termo mais central da analítica existencial de *Ser e Tempo* e dá razão assim àqueles que aproximam a distinção heideggeriana entre existência própria e existência imprópria (ou autêntica e inautêntica) da discriminação schmittiana entre amigo e inimigo.²² É importante destacar, a esse propósito, que *Ser e Tempo* e a primeira edição do *Conceito do Político* foram publicados no mesmo ano, 1927. Falar de discriminação “propriamente política” é, de fato, indicar que são aqueles que sabem distinguir o inimigo que possui a concepção “própria” de existência política, ao passo que a concepção “liberal” da política, que tende à resolução pacífica dos conflitos por meio da discussão, seria “imprópria”.

Além disso, dois importantes acréscimos devem ser apontados, pois são eles que, muito provavelmente, interessaram Heidegger. Com efeito, veremos que se encontra como um eco preciso às considerações de Schmitt no curso que Heidegger ministrará por ocasião do semestre de inverno de 1933-1934, sobre *A Essência da Verdade*.

Para começar, a sequência da passagem em que especificam que o inimigo político é o outro, o estrangeiro, o autor do *Conceito do Político* acrescenta, em 1933, uma série de considerações que, quando se conhece o vocabulário racial da época tal como ele se constituiu de Clauß a Schmitt e Forsthoff, mostram que as palavras “amigo” e “inimigo” são para ele termos raciais. O amigo é identificado como “da mesma raça” (*gleichgeartet*) e o inimigo como “de outra raça” (*anderseartet*). Schmitt determina assim que “a possibilidade de relações especificamente políticas é dada pelo fato de que não existem somente amigos – aliados e da mesma raça –, mas também inimigos”.²³ A frase

²¹ “Die eigentlich *politische* Unterscheidung ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*” (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Hamburg, 1933, p. 7).

²² Ver especialmente o livro clássico de Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart, 1958.

²³ “Die Möglichkeit spezifisch politischer Beziehungen ist dadurch gegeben, daß es nicht nur Freunde – Gleichgeartete und Verbündete – sondern auch Feinde gibt” (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 8).

que se segue é quase idêntica à da edição precedente, com a nuance de que não é desprovida de significação. O adjetivo “existencial”, já empregado em 1932 a fim de enfatizar o fato de que o inimigo é constitutivamente algo de diverso e estrangeiro é, em 1933, posto em itálico e duas vezes repetido:

O inimigo é, em um sentido particularmente intenso, *existencialmente*, um outro e um estrangeiro, com o qual, em um caso extremo, são possíveis *conflitos existenciais*.²⁴

Assim, na edição de 1933, o vocabulário racial da “homogeneidade” (*Gleichartigkeit*) e o vocabulário existencial do próprio, da autenticidade (*Eigentlichkeit*) e da existência, comum a Heidegger e Schmitt, se unem e se confundem explicitamente para justificar a radicalidade do conflito “político”: se o inimigo é “existencialmente” um, isto é, por sua “essência” mesmo e por sua raça (*Art*), um estrangeiro, então o conflito amigo/inimigo é *existencial* no sentido em que é a existência do outro que está em jogo, sem que qualquer mediação, nem por normas, nem por um terceiro, seja possível. A aniquilação do inimigo se torna não só justificada, como “existencialmente” necessária.

Nunca é demais enfatizar o perigo dessa doutrina que, de um lado, recusa a legitimidade do direito internacional e a possibilidade de uma resolução legal dos conflitos políticos, e, de outro lado, reduz a política a uma luta racial. É abrir caminho para a guerra de aniquilação; é prever e legitimar, desde 1933, a direção na qual se comprometerá o Reich hitlerista.

Schmitt acrescenta, na edição de 1933, um longo desenvolvimento que merece ser citado, pois talvez seja a página que interessa Heidegger:

Um estrangeiro não seria capaz de decidir sobre a questão de saber se o “caso extremo” está dado, nem sobre a questão corolária do “meio extremo” necessário, em um sentido vital, para defender a existência

²⁴ “Der Feind ist in einem besonders intensiven Sinne *existenziell* ein Anderer und Fremder, mit dem im extremen Fall *existenzielle Konflikte* möglich sind” (ibidem).

própria e preservar o ser próprio – *in suo esse perseverare*. Aquele que é estrangeiro e de outra raça (*Andersgeartete*) pode se pretender estritamente “crítico”, “objetivo” e “puramente científico”, e pode inserir sob disfarces análogos seu julgamento estrangeiro. Sua “objetividade” não passa de um *disfarce* político, ou então *a falta total de senso de relatividade* que passa ao lado de tudo o que é essencial. Na decisão política, a única possibilidade de justo reconhecimento e compreensão, e portanto também a legitimidade em dar sua opinião e julgar, só pode repousar sobre um *ter-parte* e sobre um tomar-parte existenciais, sobre a autêntica *participatio*. Eis porque somente os participantes *mesmos*, entre si, podem distinguir o caso extremo do conflito; e mais especificamente, cada um deles só pode decidir *ele mesmo* sobre a questão de saber se, no caso de conflito que se apresenta concretamente, o ser-outro do estrangeiro significa a negação de seu próprio tipo de existência (*eigene Art Existenz*) e deve, por esse motivo, ser afastado ou combatido, a fim de salvar seu próprio tipo de vida conforme a seu ser próprio.²⁵

Nesse longo acréscimo, a palavra *ser* é central. Schmitt introduz de fato uma terceira distinção, posta como equivalente às duas primeiras: não há mais somente a distinção *Freund/Feind* e a distinção *gleichgeartet/andersgeartet*, mas também aquela entre ser próprio e ser-outro: *das eigene Sein* e *das Anderssein*. Em suma, as palavras *Art* e *Sein*, “gênero” ou “raça” e “ser” são utilizadas como sinônimas. Schmitt procura para a luta nazista das raças uma caução existencial e “ontológica”, buscada na “doutrina” de Heidegger. Ele nos

²⁵ “Weder die Frage, ob der ‘äußerste Fall’ gegeben ist, noch die weitere Frage, was als ‘äußerstes Mittel’ lebensnotwendig wird, um die eigene Existenz zu verteidigen und das eigene Sein zu wahren – *in suo esse perseverare* – könnte ein Fremder entscheiden. Der Fremde und Andersgeartete mag sich streng ‘kritisch’, ‘objektiv’, ‘neutral’, ‘rein wissenschaftlich’ geben und unter ähnlichen Verschleierungen sein fremdes Urteil einmischen. Seine ‘Objektivität’ ist entweder nur eine politische *Verschleierung* oder aber die völlige, alles Wesentliche verfehlende *Beziehungslosigkeit*. Bei politischen Entscheidungen beruht selbst die bloße Möglichkeit richtigen Erkennens und Verstehens und damit auch die Befugnis mitzusprechen und zu urteilen nur auf dem existenziellen *Teilhaben* und Teilnehmen, nur auf der echten *participatio*. Den extremen Konfliktfall können daher nur die Beteiligten *selbst* unter sich ausmachen; insbesondere kann jeder von ihnen nur *selbst* entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfall die Negation der eigenen Art Existenz bedeutet und deshalb abgewehrt oder bekämpft werden muß, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu retten” (ibidem).

apresenta assim uma leitura racial da “ontologia” heideggeriana, que se pode considerar aprovada por Heidegger, uma vez que ele exprimiu, em sua carta a Schmitt, o quanto estima a versão de 1933 do *Conceito do Político*.

Esse ponto é fundamental, pois nos leva a descobrir a conotação racial das expressões de Heidegger constantemente repetidas, pondo em jogo o ser, como o “nível do ser” ou mesmo a “verdade do ser”. Encontraremos a confirmação disso em muitos textos do último, especialmente em seus escritos recentemente publicados sobre Ernst Jünger.²⁶ Pode-se afirmar que Heidegger é, em comparação com autores como Clauß, Becker, Rothacker, Wolf ou Schmitt, aquele que levou mais longe a preocupação em dissimular sob termos aparentemente indeterminados como “ser”, “essência” ou “existência” (*Dasein*) o conteúdo racial do nazismo, só revelando em momentos particularmente escolhidos a verdadeira significação de sua “doutrina”.

Para voltar a Carl Schmitt, a significação racial da distinção *gleichgeartet/landersgeartet* é incontestável, e basta ler seu livro publicado no mesmo ano para se convencer disso. Em *Estado, Movimento, Povo*, Schmitt retoma de algum modo o termo *Gleichartigkeit* e fala agora de *Artgleichheit*, cuja significação racial, como vimos, já é evidente em *A Alma Nórdica*, de Clauß, publicada em 1923, e que, em Schmitt, designa a identidade racial que une na “comunidade popular” (*Volksgemeinschaft*), o *Führer* e seu povo. Se, em 1933, a concepção antisemita de Carl Schmitt não é tão brutalmente tematizada quanto o será, por exemplo, em 1936, por ocasião do Congresso que ele organizará contra o “espírito judeu”, é preciso dizer que estamos em um momento em que, por cálculo e por estratégia, Hitler mesmo abafa suas intenções antisemitas. Na vida acadêmica alemã, o antisemitismo explícito e brutal está então pouco presente, exceto em alguns agitadores extremistas, como Krieck – cuja carreira é puramente política e que não se leva a sério, por temer seu poder quando, nos anos 1935-1937, pôde lançar mão de apoios tão poderosos no SD (*Sicherheitsdienst*) – ou, de maneira mais controlada, mas não menos

²⁶ Ver adiante, cap. 9, p. 505-22.

odiosa, entre autores mais jovens como Forsthoff, que não hesitam em aumentar as afirmações de seu mestre.

Em Ernst Forsthoff, a significação antissemita do termo *Artgleichheit* é explicitamente reivindicada. Em *O Estado Total*, com efeito, ele escreve:

A consciência da identidade racial e do copertencimento *völkisch* se atualiza, antes de tudo, na aptidão para reconhecer a diferença de raça e para distinguir o amigo do inimigo. E importa precisamente saber reconhecer a diferença de raça ali ou ela não é forçosamente perceptível pelo pertencimento a uma nação estrangeira, por exemplo entre os judeus que, por meio de uma participação ativa na vida cultural e econômica, procuram provocar e, sabendo fazê-lo, provocam a ilusão de uma identidade racial e de um pertencimento ao povo.²⁷

No discípulo, as coisas são bem explícitas: a discriminação schmittiana entre amigo e inimigo é uma discriminação racial e visa antes de tudo ao “judeu”, que, a despeito de todos os seus esforços para se assimilar e se integrar na vida cultural e econômica de um povo, é desvendado pela tomada de consciência racista, que reconhece nele sua diferença radical. Schmitt, por seu lado, é mais alusivo e mais ardiloso: na página citada, o antissemitismo transparece de maneira alusiva e indireta, por meio da citação latina de Espinosa: *in suo esse perseverare*.

A NOTA DE CARL SCHMITT SOBRE BAEUMLER E JÜNGER E A REFERÊNCIA DE BAEUMLER A HERÁCLITO

Como vimos, a carta de Heidegger parece referir-se tanto ao início da nova edição de 1933 de *Conceito do Político* quanto a uma

²⁷ “Das Bewußtsein der Artgleichheit und völkischen Zusammengehörigkeit aktualisiert sich vor allem in der Fähigkeit, die Artverschiedenheit zu erkennen und den Freund vom Feind unterscheiden. Und zwar kommt es darauf an, die Artverschiedenheit dort zu erkennen, wo sie nicht durch die Zugehörigkeit zu einer fremden Nation ohne weiteres sichtbar ist, etwa in dem Juden, der durch eine aktive Beteiligung an dem kulturellen und wirtschaftlichen Leben die Illusion einer Artgleichheit und einer Zugehörigkeit zum Volke zu erwecken suchte und zu erwecken verstand” (Ernst Forsthoff, *Der totale Staat*, op. cit., p. 38; citado por Raphaël Gross, *Carl Schmitt und die Juden*. Frankfurt am Main, 2000, p. 65).

longa nota adicional na qual Schmitt evoca a relação entre o combate, a política e a guerra, referindo-se especialmente a Heráclito. Essa nota é importante, uma vez que foi ela, provavelmente, que motivou a citação por Schmitt do aforismo 53, seja na dedicatória do livro, seja em uma carta de acompanhamento. Ora, eis em que termos Schmitt evoca Heráclito no início de sua nota:

A. Baeumler interpreta de modo totalmente agônico o conceito de combate de Nietzsche e de Heráclito. Questão: de onde provêm os inimigos na Valhada? H. Schaefer, em *Forma de Estado e Política*, remete ao “caráter fundamentalmente agônico” da vida grega; mesmo nos confrontos sangrentos entre gregos e gregos, o combate era sempre somente “agon”, o adversário somente “antagonista”, jogador oposto ou lutador oposto, mas não inimigo e, por conseguinte, o término da luta não era tampouco conclusão de paz (*eigonè*). Essa situação só termina com a Guerra do Peloponeso, quando a unidade política do helenismo se fratura. Em todo exame aprofundado da guerra aparece essa grande oposição metafísica entre pensamento *agônico* e pensamento *político*. No que concerne à época mais recente, gostaria de citar aqui o extraordinário confronto entre Ernst Jünger e Paul Adams [...], do qual, espero, logo disporemos sob forma impressa. Ernst Jünger defendia ali o princípio agônico (“O homem não foi feito para a paz”), enquanto Paul Adams via o sentido da guerra no engendramento da dominação, da ordem e da paz.²⁸

²⁸ “A. Baeumler deutet Nietzsches und Heraklits Kampfbegriff ganz ins Agonale. Frage: woher kommen in Walhall die Feinde? H. Schaefer, *Staatsform und Politik* (1932), weist auf den ‘agonalen Grundcharakter’ des griechischen Lebens hin; auch bei blutigen Zusammenstößen von Griechen mit Griechen war der Kampf nur ‘Agon’, der Gegner nur ‘Antagonist’, Gegenspieler oder Gegenringer, nicht Feind, und die Beendigung des Wettringens infolgedessen auch kein Friedensschluß (*eigonè*). Das hört erst mit dem peloponnesischen Kriege auf, als die politische Einheit des Hellenentums zerbrach. Der große metaphysische Gegensatz *agonalen* und *politischen* Denkens tritt in jeder tieferen Erörterung des Krieges zutage. Aus neuester Zeit möchte ich hier das großartige Streitgespräch zwischen Ernst Jünger und Paul Adams (Deutschland-Sender, 1. Februar 1933) nennen, das hoffentlich bald auch gedruckt zu lesen ist. Hier vertrat Ernst Jünger das agonale Prinzip (‘der Mensch ist nicht auf den Frieden angelegt’) während Paul Adams den Sinn des Krieges in der Herbeiführung von Herrschaft, Ordnung und Frieden sah” (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., nota 1, p. 10).

Essa nota é bem representativa da maneira de se exprimir de Schmitt, que salta de uma alusão a outra sem propor uma argumentação construída e clara. Para um leitor avisado, a aparência de erudição não poderia mascarar a carência de pensamento, e se seu conhecimento do latim lhe permite utilizar fórmulas concisas e marcantes, não vemos em nome de quê certos intérpretes puderam falar, a seu respeito, de um grande “pensador” do político. Sem poder aqui analisá-lo completamente, reteremos várias coisas do conteúdo da nota. Em primeiro lugar, a referência a Baeumler, que examinaremos por si mesma; em segundo lugar, a referência a Jünger, igualmente importante; enfim, de modo mais geral, o fato de que a questão do inimigo (*Feind*) – entendido como *hostis*, e não como *inimicus* – é explicitamente visada por Schmitt em relação com a guerra. Isto significa que o inimigo político de que se trata não é um adversário privado, distinguido por um sentimento de antipatia pessoal, mas um inimigo público, que se combate para defender sua própria existência. Esse inimigo corresponde ao latim *hostis* ou ao grego *polemios*, e Schmitt traduz explicitamente, na mesma página, o *polemos* por guerra (*Krieg*). Veremos, a propósito de Heidegger, a importância desse ponto.

A maneira pela qual Schmitt se refere a Baeumler e a Jünger é portanto semicrítica: eles não teriam percebido o caráter “agônico” do combate, valorizado, de certa maneira, por ele mesmo, por seu caráter de luta violenta entre dois antagonistas, sem reconhecer o que significa realmente, segundo Schmitt, a luta de um povo por sua existência. Há, contudo, um engodo e uma armadilha nessa nota, como é constantemente o caso em Schmitt. Ao evocar a oposição entre Paul Adams e Jünger, Schmitt parece querer privilegiar uma concepção política da guerra, a única que permitira chegar à conclusão da paz, ao passo que a luta agônica, que não visa nada além de si mesma, seria interminável. No entanto, outra nota da mesma página, na qual ele se apoia, desta vez, na leitura de Platão, a fim de definir a maneira pela qual ele entende o *polemos*, nos revela o que de fato ele tem em mente. Uma luta intestina, uma luta entre gregos, não seria um verdadeiro combate entre inimigos. “Somente uma guerra entre helenos e bárbaros [que, escreve Schmitt, são “inimigos

da natureza”] é uma verdadeira guerra”. Só há para ele, portanto, verdadeira guerra entre povos opostos, “inimigos por natureza”, isto é, que não são da mesma raça. Longe de conduzir à paz, a “verdadeira guerra”, segundo ele, é uma guerra “por sua existência”, e ela conduz necessariamente à aniquilação do inimigo. Nós o vimos se referir à *Vernichtung* desde 1926, e, em sua correspondência com Jünger, ele gostará de citar a frase de Léon Bloy: “A guerra só tem sentido quando é de extermínio”.²⁹

O espírito no qual Schmitt cita Baeumler e Jünger é comparável, portanto, àquele no qual Heidegger evoca Schmitt em seus seminários. Suas referências mostram em que contexto nazista evolui sua “reflexão” sobre o político, assim como a preocupação de cada um deles em mostrar que é o único a definir o político em toda a sua radicalidade. No entanto, a referência a Baeumler é em si mesma muito importante, pois remete a um texto que pode ter constituído uma fonte comum a Schmitt e Heidegger. O livro de Baeumler ao qual Schmitt alude não é outro senão *Nietzsche, o Filósofo e o Político*, publicado em 1931, e cuja influência foi considerável. O autor, que acabara de reeditar, no ano precedente, *A Vontade de Potência*, com um posfácio que será elogiado por Heidegger, propusera-se, com esse livro sobre Nietzsche, “tratá-lo como um pensador de nível europeu e situado ao lado de Descartes, Leibniz e Kant”. Bem antes de Heidegger, podemos vê-lo levar a sério a “metafísica” de Nietzsche, valorizar seu “perspectivismo” e centrar sua interpretação sobre a “vontade de potência”. Um capítulo é consagrado ao que ele chama de “mundo heraclítico”, e é aí que se encontra a página evocada por Schmitt. Eis o que escreve Baeumler:

Os pressupostos da justiça são a desigualdade e o combate. Essa justiça não reina sobre o mundo, ela não reina sobre o tumulto das partes em conflito, não conhecem nem culpa nem responsabilidade, nem processo de justiça nem emissão de sentença: ela é imanente ao combate. É por isso que ela não é possível em um mundo pacífico. A justiça só

²⁹ Helmut Kiesel (org.), *Briefe 1930-1985 Ernst Jünger, Carl Schmitt*. Stuttgart, 1999, p. 49.

pode existir ali onde as forças se medem reciprocamente. Sob uma autoridade absoluta, em uma ordem de coisas que reconhece um senhor divino, no domínio da *Pax Romana*, ali não há mais justiça, pois ali não há mais combate. O mundo se petrifica, então, em uma forma convencional. Nietzsche, em contrapartida, afirma: do próprio combate a justiça se reengendra a cada instante, o combate é o pai de todas as coisas, é ele que faz do senhor o senhor, e do escravo, escravo. Assim fala Heráclito de Éfeso. No entanto, essa é também uma concepção originalmente germânica: é no combate que se revela quem é nobre e quem não é; é por meio de sua coragem inata que o senhor se torna senhor, e é por meio de sua covardia que o escravo se torna escravo. E é justamente por essa via que se exprime a justiça eterna: ela estrutura e separa, cria a ordem do mundo, está na origem de toda distinção de nível. É desse modo que, do pensamento da metafísica greco-germânica de Nietzsche, brota seu grande ensinamento: que não existe uma moral única, mas uma moral de senhores e uma moral de escravos.³⁰

Encontramos nessa página de Baeumler mais de um tema retomado mais de uma vez por Heidegger, e especialmente a referência central ao fragmento 53 de Heráclito, reinterpretado segundo *A Genealogia da Moral* de Nietzsche. Vê-se, em primeiro lugar, Baeumler retomar de Nietzsche a noção de uma “justiça” imanente ao combate,

³⁰ “Ungleichheit und Kampf sind die Voraussetzungen der Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit waltet nicht über der Welt, nicht über dem Gewühl der Streitenden, sie kennt keine Schuld und keine Verantwortung, kein Gerichtsverfahren und keinen Urteilsspruch: sie ist dem Kampfe immanent. Deshalb ist sie in einer Friedenswelt nicht möglich. Gerechtigkeit kann nur sein, wo Kräfte in Freiheit sich miteinander messen. Unter einer absoluten Autorität, in einer Ordnung der Dinge, die einen göttlichen Herrn kennt, im Bereich der *Pax Romana*, da ist keine Gerechtigkeit mehr, denn da ist kein Kampf mehr. Da erstarrt die Welt in einer konventionellen Form. Nietzsche dagegen steht: aus dem Kampfe selber gebiert sich in jedem Augenblick die Gerechtigkeit neu, der Kampf ist der Vater aller Dinge, er macht den Herrn zum Herrn und den Sklaven zum Sklaven. So spricht Heraklit von Ephesus. Das ist aber auch urgermanische Anschauung: im Kampfe erweist sich, wer edel ist und wer nicht; durch den eingeborenen Mut wird der Herr zum Herrn, und durch seine Feigheit wird der Sklave zum Sklaven. Eben darin äußert sich auch die ewige Gerechtigkeit: sie gliedert und trennt, sie schafft die Ordnung der Welt, sie ist die Urheberin jedes Ranges. So entspringt aus dem Kerngedanken der griechischgermanischen Metaphysik Nietzsches seine große Lehre: daß es nicht eine Moral gibt, sondern nur eine Moral der Herren und eine Moral der Sklaven” (Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig, 1931, p. 67).

da qual Heidegger fará uma das cinco palavras-chave da “metafísica” de Nietzsche. Essa “justiça” é o contrário do que se entende por essa palavra, uma vez que ela não serve à igualdade, mas ao contrário consagra a desigualdade radical entre o senhor e o escravo e funda a “distinção de nível”, da qual se inebria Baeumler. A crítica da romanidade, a do mundo sem combate que visa o cristianismo e a democracia, a exaltação de Heráclito, cuja frase é identificada à concepção “originalmente germânica”, esses pontos voltarão a aparecer não só nos cursos de Heidegger sobre Nietzsche, como também vários deles no curso de inverno de 1933-1934.

Acrescentemos que se, para Baeumler, o sentido do combate tem a ver com o que ele chama de “metafísica greco-germânica”, o que há de “político” em sua interpretação é que ele identifica claramente o inimigo. Nos desenvolvimentos que se seguem à página citada, ele insiste sobre o que chama de “natureza guerreira” (*Kriegernatur*) de Nietzsche.³¹ O autor de *Zarathustra* seria “guerreiro até nos instintos”.³² Baeumler contrapõe então “os povos como os alemães e os gregos”, povos de guerreiros que só conhecem “a própria força e o destino” e encontram diante de si “o mundo dos sacerdotes” e “o mundo dos defensores das Luzes”. O que descreve Baeumler supera inteiramente a luta agônica à qual quer reduzi-lo Schmitt. Trata-se aqui, sim, de uma guerra entre povos, entre aqueles que possuem por natureza o senso da guerra e aqueles que não o possuem. O nazismo dessa concepção, na qual o senhor deve seu nível a uma coragem inata, e segundo a qual certos povos são considerados guerreiros “por natureza” (os povos grego e germânico), ao passo que outros não o seriam (os povos dos sacerdotes e os defensores das Luzes, nas quais se amalgamam, em seu espírito, os povos latinos, judeus e franceses), é manifesto. Da mesma forma as tentativas de certos apologistas a fim de sustentar que, por seu “realismo heroico”, Baeumler seria somente um fascista, ou mesmo um simples representante da “revolução conservadora”, e não um nazista, são derrisórias diante desses textos e

³¹ Ibidem, p. 68.

³² “[...] Nietzsche bis in die Instinkte hinein Krieger ist” (ibidem).

da realidade dos fatos: Alfred Baeumler, com efeito, é um dos raríssimos universitários alemães a aderir ao NSDAP antes de 1933; ele é, em 1932-1933, a figura do nazismo mais próxima de Heidegger³³ e saberá desempenhar o papel que o “movimento” espera dele quando for nomeado, logo após a tomada de poder pelos nazistas, para uma cátedra de “educação política” criada para ele na Universidade de Berlim. Como vimos, foi Baeumler quem deu o último retoque nas teses antisemitas da *Deutsche Studentenschaft* e pronunciou, em 10 de maio de 1933, um discurso, depois de Goebbels, diante das chamas onde se queimam os livros “não alemães”.

A “VERDADE” RELACIONADA À HEIMAT

Mais ainda do que Baeumler, mas sem dúvida em parte influenciado por ele e, como mostraremos, pela concepção schmittiana do inimigo, Heidegger, nos anos 1933-1936, fará da interpretação do fragmento 53 de Heráclito o centro de sua doutrina. Nós o vimos, em sua carta a Schmitt, ligar sua leitura do aforismo à sua interpretação do conceito de *verdade*, e indicar que ele tem essa interpretação “pronta há anos”. Isto significaria que suas teses sobre o *polemos*, o combate (*Kampf*) e a guerra (*Krieg*), ensinadas em seu curso do inverno de 1933-1934, estariam maduras há muito tempo, e, portanto, os fundamentos nazistas que assume abertamente em 1933 estariam há anos no princípio de seu trabalho.

A esse respeito, existe um texto, ainda inédito, que requereria exame: a primeira versão de sua conferência *Da Essência da Verdade*, proferida em julho de 1930, por ocasião do *Heimattag* da província de Bade, que ocorrera de 11 a 14 de julho de 1930 para celebrar a recente retirada das tropas francesas da Renânia, e no qual se reuniram

³³ Seria certamente bem esclarecedor, para ter uma ideia de seu extremismo nazista em 1932-1933, poder ler um dia a correspondência entre Heidegger e Baeumler, se não tiver sido destruída. O fundo Baeumler está conservado em Munique, e seu acesso depende da boa vontade de sua viúva, Marianne Baeumler. Segundo esta, as cartas de Heidegger a Baeumler teriam se perdido, exceto uma, a de 19 de agosto de 1932 (ver M. Baeumler, op. cit., p. 242).

com Heidegger figuras nazistas tão marcadas quanto Eugen Fischer ou Ernst Krieck. Seria preciso verificar se já se encontram aí premissas da interpretação do conceito de “verdade” em relação com o *polemos*. Do que nos foi relatado da primeira versão dessa conferência, com efeito, sabemos que Heidegger já se referia a Nietzsche e aos pré-socráticos e vinculava a “autenticidade” (*Wahrhaftigkeit*) ao enraizamento no solo natal (*Bodenständigkeit*). Foram esses dois conceitos que a notícia do congresso, publicada no *Karlsruher Zeitung*, reteve da conferência.³⁴ Charles Bambach, que pôde consultar o texto original, especifica que ele contém “temas *völkisch*” que não aparecerão mais de maneira explícita na edição do texto.³⁵ Na versão que se lerá depois da guerra, de uma conferência por muito tempo aureolado pelo fato de que Heidegger divulgara que sua publicação quase fora proibida em 1943, sem especificar que a conferência fora publicada, na realidade, com apoio de Mussolini e Goebbels,³⁶ o fundo subjacente de sua “doutrina” é voluntariamente mascarado e dissimulado – mas é bastante perceptível para um leitor advertido pelos cursos dos anos 1933-1934 sobre a maneira pela qual Heidegger entende a “existência histórica” do homem. No texto original, ao contrário, é explicitamente que a “verdade” é relacionada ao solo da *Heimat*.³⁷ Essas especificações são decisivas, pois nos revelam que a concepção heideggeriana da “verdade” como “desvelamento” (*aletheia*) é, na realidade, concebida como a manifestação de um fundo enraizado na terra e no solo natal: é uma concepção *völkisch* que traz em si princípios nazistas. A obra de Heidegger não fornece uma nova noção da verdade capaz de esclarecer todo o pensamento, mas, contrário,

³⁴ *Karlsruher Zeitung*, 16 de junho de 1930, p. 2; citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 12. Schneeberger especifica que, em sua edição de 1943 do texto (portanto, em uma data em que a derrota nazista era dada como inevitável), Heidegger evitou recordar que essa conferência fora inicialmente pronunciada por ocasião do congresso de Karlsruhe: ver *Questions I*, Paris, 1968, p. 193.

³⁵ Ch. Bambach, *Heidegger's Roots*, op. cit., p. 41.

³⁶ Ver H. Ott, op. cit., p. 272; trad. fr., p. 294.

³⁷ Segundo o testemunho de um ouvinte: “Wahrheit und Wirklichkeit trafen sich auf dem Boden der Heimat” (Heinrich Berl, *Gespräche mit berühmten Zeitgenossen*, Baden-Baden, 1946, p. 67; citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 12).

provoca a ruína da verdade concebida em sua universalidade, em prol de uma doutrina discriminatória que abusa do termo “verdade”, relacionando-o à “existência histórica” do homem por essência enraizado no solo de sua *Heimat*.

A ANIQUILAÇÃO DO INIMIGO NO CURSO DE INVERNO DE 1933-1934

Para retornar à sua interpretação de Heráclito, que ele diz ter pronta há vários anos, Heidegger a apresenta a seus estudantes em seu curso do semestre de inverno de 1933-1934, intitulado *A Essência da Verdade*. Ali encontramos, com efeito, na introdução do curso, um parágrafo inteiro intitulado “A Sentença de Heráclito. O Combate como Essência do Ente”. Trata-se, anuncia Heidegger, de “escutar a voz do grande começo”, não para nos tornarmos gregos, mas para percebermos “as leis originais de nossa raça de homens germânicos”,³⁸ ou o que denomina também de, na mesma página, “as possibilidades fundamentais da essência da raça germânica original”.³⁹ O caráter racial de suas teses sobre o começo grego em sua relação com a “raça germânica” é, portanto, totalmente assumido. É desse modo que ele vê em Heráclito, em seu curso do ano seguinte, sobre *O Reno*, de Hölderlin, “o nome de uma força original da existência histórica ocidental e germânica”!⁴⁰ A “doutrina” de Heidegger se liga, portanto, à versão da doutrina racial do nazismo que considera os gregos como o povo ariano precursor dos germanos.

Inicia-se então uma estranha exegese do fragmento de Heráclito. Ela se exprime nestes termos:

Com grandeza e simplicidade figura no início da sentença *polemos*, guerra (*Krieg*).⁴¹ O que é assim designado não é o evento externo ou a

³⁸ “die Urgesetze unseres germanischen Menschenstammes” (GA 36/37, 89).

³⁹ “die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens” (ibidem).

⁴⁰ GA 39, 134: ver cap. 4, p. 217-18.

⁴¹ Heidegger faz questão de indicar aqui, em nota, que Heráclito “descendia de uma raça de nobres senhores” (*er stammte aus adligem Herrschergeschlecht*).

promoção do “militar”, mas o que é decisivo: erguer-se contra o inimigo. Traduzimos por “combate” (*Kampf*) a fim de apreender o essencial; mas importa, por outro lado, refletir sobre isto: não é dito *agon*, luta/competição, na qual dois adversários amigos (*freundliche*) medem suas forças, mas trata-se do combate, do *polemos*, da guerra (*Krieg*); o que significa que há seriedade no combate, o adversário não é um parceiro, mas um inimigo. O combate como fazer face ao inimigo, mais precisamente: como a resistência no confronto.⁴²

O *polemos* não é uma simples competição (*agon*) entre adversários amigos (*freundlich*), mas um combate, uma guerra, o que significa que “o adversário não é um parceiro, mas um inimigo”. Heidegger retoma exatamente as afirmações de Carl Schmitt no *Conceito do Político*. É de Schmitt que ele parte, portanto, e será preciso lembrar esse ponto quando virmos que, depois de ter se inspirado tanto nele, ele afirma que o conceito schmittiano do político constituiria apenas uma concepção derivada, sua própria concepção do político sendo a mais originária.⁴³

O único elemento do desenvolvimento cujo tom é um pouco diferente daquele de Schmitt é a insistência sobre o “fazer face” ao inimigo ou o fato de se erguer (*Stehen*) contra ele. Heidegger, com efeito, utilizará todas as variações em torno desse *Stehen*, para fazer do combate o “surgimento no ser”, “a origem de onde brota o ser” e a manifestação da “verdade”. É nisto que talvez Heidegger seja mais perigoso do que Schmitt, pois sua “ontologização” da violência e do combate, que ele inscreve no centro mesmo do “ser”, confere a essa doutrina mortífera um falso ar de “nobreza” existencial que seduziu e enganou

⁴² “Groß und einfach steht am Beginn des Spruches: *polemos*, Krieg. Gemeint ist dabei nicht das äußere Vorkommnis und die Vorausstellung des ‘Militärischen’, sondern das Entscheidende: das Stehen gegen den Feind. Wir haben mit ‘Kampf’ übersetzt, um das Wesentliche festzuhalten; aber anderseits ist wichtig zu bedenken: es heißt nicht *agon*, Wettkampf, in dem zwei freundliche Gegner ihre Kräfte messen, sondern Kampf des *polemos*, Krieg, d.h. es gilt Ernst in dem Kampf, der Gegner ist nicht ein Partner, sondern Feind. Der Kampf als Stehen gegen den Feind, deutlicher: das Durchstehen in der Auseinandersetzung” (Heidegger, GA 36/37, 90).

⁴³ Ver as conclusões do seminário inédito *Hegel, sobre o Estado*, analisadas no cap. 8, p. 426 ss.

considerável número de leitores. No entanto, os textos recentemente publicados incitam a uma vigilância bem maior.

Vê-se também Heidegger traduzir duas vezes o *polemos* grego por “guerra”. Mesmo que ele não pretenda reduzir esse termo à promoção do “militar”, mesmo que ele se proponha a ontologizar o conceito de guerra, é manifesto que a guerra efetiva está incluída nesse conceito. Outros textos, como o discurso de Constança, do final de maio de 1934, ou as conferências de agosto de 1934 anteriormente evocadas,⁴⁴ o confirmam definitivamente. Heidegger introduz sua interpretação do fragmento 53 de Heráclito por meio da evocação da Grande Guerra⁴⁵ e faz da “guerra mundial” a “grande provação para cada povo” e a questão posta a todos os povos, para saber se querem “se rejuvenescer ou envelhecer”.⁴⁶

Para voltar ao curso de 1933-1934, as três maneiras de traduzir o *polemos* retidas por Heidegger – “guerra” (*Krieg*), “combate” (*Kampf*) e “confronto” (*Auseinandersetzung*) – são portanto indissociáveis, um dos termos podendo a qualquer momento ser substituído por outro, e se Heidegger pode jogar, segundo o tom que pretende dar a seus textos, com um ou outro desses três termos, suas denegações de 1945 para tentar levar a crer que *polemos* não tem para ele nada de uma guerra⁴⁷ mostram-se hoje derrisórias à leitura desses textos.

Encontra-se assim um desenvolvimento que, sobrepondo-se exatamente aos textos de um Schmitt ou de um Forsthoff, mostra como se trata de localizar e desemboscar o inimigo na raiz mais íntima da existência de um povo, de desmascará-lo para melhor aniquilá-lo:

O inimigo é aquele, qualquer um, que faz pairar uma ameaça essencial contra a existência do povo e de seus membros. O inimigo não é necessariamente um inimigo exterior, e o inimigo exterior não é

⁴⁴ Ver p. 171-73.

⁴⁵ Ver essa passagem importante em GA 16, 283.

⁴⁶ “Der Weltkrieg ist für jedes Volk die große Erprobung darüber, ob es imstande sein wird, dieses Geschehnis in sich geistig-geschichtlich zu verwandeln. Der Weltkrieg ist die Frage an die einzelnen Völker, ob sie an diesem Geschehnis sich verjüngen oder alt werden wollen” (GA 16, 299).

⁴⁷ Ver *Das Rektorat 1933-1934*, GA 16, 379.

necessariamente o mais perigoso. Pode mesmo parecer que não há inimigo de todo. A exigência radical consiste então em encontrar o inimigo, de evidenciá-lo ou talvez mesmo criá-lo, a fim de que ocorra esse surgimento contra o inimigo e que a existência não seja bestificada.

O inimigo pode ter-se entificado sobre a raiz mais interior da existência de um povo e contrapor-se à essência própria deste agir contra ele. Tanto mais acerbo e duro e difícil é então o combate, pois somente uma parte ínfima deste consiste em ataque recíproco; é com frequência bem mais difícil e laborioso descobrir o inimigo enquanto tal, de levá-lo a se desmascarar, de não ter ilusões a seu respeito, de manter-se pronto para o ataque, de cultivar e aumentar a disponibilidade constante e iniciar o ataque no longo prazo, tendo em vista a aniquilação total.⁴⁸

Trata-se de uma das páginas mais insustentáveis de Heidegger, pois o combate que ele descreve contra o inimigo emboscado até nas raízes do povo descreve exatamente, na sua linguagem, a realidade da luta racial do nazismo e do hitlerismo contra os judeus assimilados ao povo alemão, a qual conduzirá, durante esses anos 1933-1935, das primeiras medidas antissemitas que descrevemos como parte da *Gleichschaltung*, às leis antijudaicas de Nuremberg e ao *Endlösung*: a “Solução Final”.

Além disso, não se trata somente de reconhecer o inimigo ou mesmo, de algum modo, de “criá-lo”, identificando-o antes de aniquilá-lo. Heidegger, como Schmitt e Hitler, não hesita em falar de

⁴⁸ “Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des Daseins des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere. Und es kann so aussehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu schaffen, damit dieses Stehen gegen den Feind geschehe und das Dasein nicht stumpf werde. Der Feind kann in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes sich festgesetzt haben und dessen eigenem Wesen sich entgegenstellen und zuwiderhandeln. Um so schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspähen, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen” (Heidegger, GA 36/37, 90-91).

Vernichtung. Se, nesse curso, o vocabulário racial de Heidegger não é inteiramente o mesmo que o de Schmitt ou Forsthoff, o primeiro falando de *Stamm* (mas também, em outros lugares, de *Stammesart*) quando o segundo fala de *Artgleichheit*, todos visam ao mesmo fim: reconhecer e desemboscar o inimigo, que supostamente ameaça do interior a essência mais íntima do povo e da raça germânica, e provocar um combate existencial que conduza à sua aniquilação.

O que é particularmente perverso na doutrina heideggeriana é que, se o combate é concebido como uma “decisão”, essa decisão só pode exprimir a “essência do ser”. Exatamente como em Baeumler, quando afirma que um povo é guerreiro por natureza, Heidegger sustenta que se é senhor ou escravo segundo o que contém seu “ser”. Haveria, portanto, exatamente como em Hitler, povos que, por sua essência, seriam destinados a dominar e outros, a servir. Nos longos e pegajosos desenvolvimentos do curso de Heidegger que vão nesse sentido, forneceremos a seguinte passagem como exemplo:

A essência do ser é combate; todo ser passa pela decisão, pela vitória e pela derrota. Não se é simplesmente deus ou homem, mas com o ser vem a cada vez uma decisão combativa que situa o combate no ser; não se é servo porque isso existe entre muitas outras coisas, mas porque esse ser contém em si uma derrota, uma falta, uma insuficiência, uma covardia e talvez mesmo um querer-ser inferior e fraco.

Torna-se claro, então, que o combate situa o ser e o mantém; é o que decide da essência do ser, e de tal modo que ele *investe* todo ente de um *caráter de decisão*. Essa constante acuidade do ou isso, ou aquilo; ou eles, ou eu; ou resistir ou sucumbir.

Esse caráter combativo de decisão de todo ser introduz no ente uma *tonalidade fundamental*, que é ao mesmo tempo regozijo e vontade vitoriosas, terror do afluxo desencadeado, submilitado e furor em um só – o que não estamos em condições de enunciar por meio de uma palavra, mas aquilo para o que os gregos possuíam uma palavra, recorrente na grande poesia dos trágicos: *to deinon* [o que inspira o terror].⁴⁹

⁴⁹ “Das Wesen des Seins ist Kampf; jedes Sein geht durch Entscheidung, Sieg und Niederlage hindurch. Man ist nicht einfach nur Gott oder eben Mensch, sondern mit dem Sein ist je eine kämpferische Entscheidung gefallen und damit der Kampf

A estratégia de Heidegger, que lhe assegura, no longo prazo, em relação a Baeumler, maior eficácia, é, para retomar a expressão que este último aplica a Nietzsche (e que Heidegger emprega a propósito de Jünger), ter sabido converter o “realismo heroico” em sentença sobre o “ser” e sua “verdade” e conferir a seu respeito um tom cativante, que ludibriou mais de um leitor. Pensamos, de nosso lado, que nada é mais perverso do que o regozijo que Heidegger pretende extrair da experiência da guerra e do combate. É verdade que Jünger e Hitler já o haviam precedido nesse caminho: Jünger que, em seu livro de 1922 sobre *O Combate como Experiência Interior*, escreve:

É a guerra que faz dos homens e das épocas o que são. Jamais uma raça semelhante à nossa entrou na arena da Terra para resolver entre si essa querela e proclamar o senhor do século. [...] O combate, pai de todas as coisas, é também o nosso; foi ele que nos martelou, moldou e forjou para fazer de nós o que somos. E sempre, enquanto a roda da vida dançar em nós sua volta poderosa, essa guerra será o eixo em torno do qual ela geme. Ela nos formou para o combate, e, enquanto vivermos, seremos combatentes.⁵⁰

in das Sein versetzt; man ist nicht Knecht, weil es so etwas unter vielen anderen auch gibt, sondern weil dieses Sein in sich eine Niederlage, ein Versagen, ein Ungeügen, eine Feigheit, ja vielleicht ein Gering- und Niedrigseinwollen birgt. Daraus wird deutlich: der Kampf stellt ins Sein und halt darin; er macht das Wesen des Seins aus, und zwar derart, daß er alles Seiende mit *Entscheidungscharakter durchsetzt*, jener ständigen Schärfe des Entweder-Oder; entweder die oder ich; entweder stehen oder fallen. Dieser kämpferische Entscheidungscharakter alles Seins bringt in das Seiende eine *Grundstimmung*, die sieghafter Jubel und Wille, Furchtbarkeit des ungebändigten Andrangs (Widerstandes) zugleich ist, Erhabenheit und Grimm in einem, – was wir in einem Wort nicht zu sagen vermögen, wofür aber die Griechen ein Wort haben, das in der großen Dichtung der Tragiker wiederkehrt: *to deimon*”(GA 36/37, 94-95).

⁵⁰ “Der Krieg ist es, der die Menschen und ihre Zeiten zu dem machte, was sie sind. Ein Geschlecht wie das unsere ist noch nie in die Arena der Erde geschritten, um unter sich die Macht über sein Zeitalter auszuringen. [...] Der Krieg, aller Dinge Vater, ist auch der unsere; er hat uns gehämmert, gemeißelt und gehärtet, zu dem, was wir sind. Und immer, solange des Lebens schwingendes Rad noch in uns kreist, wird dieser Krieg die Achse sein, um die es schwirrt. Er hat uns erzogen zum Kampf, und Kämpfer werden wir bleiben, solange wir sind” (Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, *Werke, Essays I*. Stuttgart, s.d., p. 13-14; trad. fr. por François Poncet. Paris, 1997, p. 32).

Quando Jünger escreve essas linhas, ele faz parte dos corpos francos, que tinham adotado desde 1918 a suástica como emblema. Ele mesmo em breve fará o elogio da cruz gamada, e temos o direito de perguntar se essa roda gemente da vida que ele celebra no combate não corresponde a esse emblema.

Para voltar a Heidegger, sabemos agora qual a doutrina relativa à guerra que ele transmite a seus estudantes de Filosofia da Universidade de Friburgo, nesses anos em que o corpo docente e, em breve, o próprio corpo estudantil, é “depurado” de seus membros não arianos. É necessário ver que essa doutrina do inimigo e do *polemos*, por mais “ontologizada” que seja por Heidegger, não é de modo algum uma simples visão teórica ou um jogo intelectual, mas antes uma doutrina radicalmente letal, cuja tradução efetiva só pode conduzir à guerra de extermínio e aos campos de morte.

Quanto ao inimigo, Heidegger o designa várias vezes como o “asiático”. Na linguagem nacional-socialista da época, que ele adota abertamente aqui, o termo designa de maneira inequívoca em primeiro lugar os judeus, em segundo lugar os bolcheviques e, de modo mais geral, pode acabar designando todos os potenciais inimigos da Alemanha, na medida em que se encaixam naquilo que Heidegger, em sua carta ao conselheiro Schwoerer, chamava de “enjudiamento [...] no sentido amplo”. Ora, o termo encontra-se em Heidegger desde o curso de 1933-1934, no qual fala de forças que se desencadeiam “como alguma coisa desenfreada, sem freio, de abarcante e selvagem, furioso, asiático”.⁵¹ E como em *A Alma Nórdica*, de Ludwig Clauß, ele reduz “as forças opostas no combate” a “aquilo que Nietzsche designa como o apolíneo e o dionisíaco”.⁵²

Voltamos a encontrar várias vezes, em seguida, a identificação heideggeriana entre o inimigo e o asiático: na conferência de 30 de novembro de 1934, na qual ele fala da “grande decisão da Terra

⁵¹ “[...] als das Unbändige, Zügellose, Rauschhafte und Wilde, Rasende, Asiatische” (GA 36/37, 92).

⁵² Ibidem.

contra o *asiático*”;⁵³ no curso sobre a *Germânia*, de Hölderlin, no qual o vimos fazer de Heráclito “o nome de uma força original do *Dasein* histórico ocidental-germânico [...] em seu confronto primeiro com o asiático”;⁵⁴ na conferência pronunciada em Roma em 8 de abril de 1936 e intitulada “A Europa e a Filosofia Alemã”, na qual, desde as primeiras linhas, Heidegger afirma que a salvação da Europa depende da “preservação dos povos europeus contra o asiático”,⁵⁵ e no texto de 1937 intitulado *Wege zur Aussprache*. A guerra entre os helenos e os bárbaros aparece, portanto, exatamente como no *Conceito do Político*, de Carl Schmitt, como o modelo e a matriz das guerras presentes e futuras entre o *Dasein* histórico do povo germânico e seu adversário existencial, nas quais se decide a cada vez quem será senhor e quem será escravo. Compreende-se, por conseguinte, por que esse combate pode se exteriorizar em guerra mundial, mas se inicia por uma luta interna, evidentemente de ordem racial, aquela mesma à qual os nazistas se dedicaram na Alemanha a partir de 1933. Daí, a conclusão se impõe. Hitler anuncia, em 30 de janeiro de 1939, em seu discurso mais pavoroso, que a guerra mundial significará “a aniquilação da raça judia da Europa”. Ele chama a isso de sua “profecia”, que executará a partir da “Solução Final”, decidida em janeiro de 1942. Ora, trata-se simplesmente da última tradução daquilo que Heidegger teoriza desde 1933, quando já fala, como vimos, de uma “aniquilação total”.

É preciso levar a sério, portanto, aquilo que autores nazistas como Heidegger ou Schmitt escrevem com todas as letras em seus textos ou exprimem em suas conferências e seus cursos. Quando pronunciam a palavra “aniquilação” (*Vernichtung*), não se trata certamente de meras metáforas. Proferidos por figuras muito ouvidas, esses enunciados abrem caminho e preparam o futuro, esperando ser traduzidos em

⁵³ “[...] in der großen Entscheidung der Erde gegen das *Asiatische*” (GA 16, 333).

⁵⁴ GA 39, 134.

⁵⁵ “die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen”, Heidegger, “Europa und die deutsche Philosophie” (Hans-Helmut Gander (org.), *Europa und die Philosophie*. Frankfurt, 1992, p. 31).

atos, e a história mostrou com que rapidez a implementação dos enunciados letais se efetuou no hitlerismo.

Não seria demais insistir sobre esse ponto, quando se vê, em um livro como *Políticas da Amizade* – que, infelizmente, contribuiu muito para a difusão planetária das ideias de Schmitt e de Heidegger –, seu autor se deixar apanhar em todas as armadilhas postas por esses dois nazistas. Para nos limitarmos ao caso de Heidegger, Jacques Derrida afirma que “Heidegger jamais nomeia o inimigo”,⁵⁶ quando os textos nos quais ele designa como inimigo “o asiático”, isto é, na linguagem nazista da época, particularmente os judeus, são legião. O autor declara, aliás, em várias ocasiões, que o *polemos* heideggeriano “certamente” não é uma “guerra humana”⁵⁷ e chega a enaltecer “a *Kampf* originária”.⁵⁸ Ele entrevê, assim mesmo, que Heidegger pode fornecer uma “justificativa” para “aqueles que só têm a *Kampf* na boca”, mas afirma que essa justificativa é “a mais digna e a mais pensante”.⁵⁹ Ora, mesmo que Derrida não dispusesse de todos os textos hoje publicados na chamada edição “integral”, cursos já publicados, como os de 1934-1935, sobre os hinos de Hölderlin, deveriam tê-lo alertado sobre a periculosidade da doutrina e suas verdadeiras intenções, uma vez que seu conteúdo racial é claro, e a designação do adversário como “o asiático”, explícita.⁶⁰ Convocar seus ouvintes a desemboscar o inimigo nas raízes do povo e aniquilá-lo totalmente, eis o que certamente segue na direção da destruição de toda a dignidade humana e de todo o pensamento. Não é senão, de fato, um apelo à aniquilação física, moral e espiritual do inimigo, confundido, por Heidegger assim como por Schmitt, com o que é estrangeiro à “essência” racial do povo.

⁵⁶ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 417.

⁵⁷ Ibidem, p. 403. Ver também p. 404, 409, 416, etc.

⁵⁸ Ibidem, p. 412.

⁵⁹ Ibidem, p. 413.

⁶⁰ Ver cap. 4, p. 217-18.

Capítulo 7 | O Direito e a raça: Erik Wolf entre Heidegger, Schmitt e Rosenberg

Para ter uma medida da ação e da “doutrina” de Heidegger durante o período de seu reitorado, mas também durante os anos que se seguirão, é indispensável prestar atenção às personalidades das quais ele se cerca, e que ele mesmo nomeou para importantes responsabilidades universitárias. É assim que, após ter convocado a colaboração de Carl Schmitt para reestruturar “a partir de dentro” a Faculdade de Direito, ele nomeará como decano dessa Faculdade o jovem jurista Erik Wolf, que havia dedicado vários anos inteiramente à sua pessoa e à sua “doutrina”. Doravante, e até o final, este último será um íntimo entre os íntimos de Heidegger. Nós o veremos, em particular, participar do seminário sobre Hegel e o Estado do semestre de inverno de 1934-1935, cuja análise será objeto do próximo capítulo.

As resistências cada vez mais fortes que o ativismo de Erik Wolf encontrará na Universidade constituem o elemento mais determinante na demissão de Heidegger do reitorado, em 27 de abril de 1934. Na sequência, Erik Wolf aceitará responsabilidades na Igreja protestante que poderão fornecer a impressão de que seu engajamento nazista passa para segundo plano. Por causa disso, Heidegger se prevalecerá, em 1945, de seus laços com ele a fim de conferir à sua demissão a aparência de um gesto de reserva em relação ao poder nacional-socialista. Depois, muitos apologistas retomaram e amplificaram o mesmo argumento.

No entanto, o envolvimento de Erik Wolf no nacional-socialismo foi radical. Tendo aderido desde o verão de 1933 à Liga dos Juristas

Nacional-Socialistas, em suas conferências e seus artigos dos anos 1933-1935, ele adotará a doutrina racial e o eugenismo nazistas e retomará de Carl Schmitt e de Ernst Forsthoff a noção de Estado total, a fim de fazer sua apologia. Hugo Ott recordou que Erik Wolf estava, em 1933, “inteiramente na mesma linha, e até mais”,¹ mas resta determinar, de acordo com os textos, em que consistiu, no plano “doutrinal”, seu engajamento no nacional-socialismo. Dispomos para tanto de certo número de textos: as conferências, os artigos e os livros publicados por Erik Wolf de 1933 a 1944, um projeto de carta justificatória destinada a Karl Barth (redigida após a derrota nazista, mas não enviada, e publicada por Alexander Hollerbach após sua morte), enfim, um segundo texto justificatório redigido em intenção das autoridades francesas, que permaneceu inédito, o qual descobrimos nos Arquivos de Colmar do Ministério de Assuntos Estrangeiros. Nós nos apoiaremos igualmente nas cartas inéditas de Wolf a seu editor, que consultamos nos arquivos Klostermann, recentemente depositados em Marbach.

A CONCEPÇÃO RACISTA E ORGÂNICA DE ESTADO TOTAL E DE POVO DESENVOLVIDA POR ERIK WOLF SOB O REITORADO DE HEIDEGGER

Nascido em 1903, de nacionalidade suíça e alemã, Erik Wolf é oriundo no neokantismo. Conheceu Heidegger em 1928, ano em que estabeleceu laços de amizade com Gerhardt Husserl, jurista como ele, colega na Universidade de Kiel e filho do fundador da fenomenologia. Desde o ano seguinte, Erik Wolf torna-se discípulo de Heidegger, ao mesmo tempo que frequenta intensamente o círculo de Stefan George. Essa “conversão” a Heidegger contribui de maneira decisiva para destruir, nele, barreiras éticas que poderiam tê-lo impedido de aderir incondicionalmente ao hitlerismo. Em 1933, rompe todo vínculo com

¹ H. Ott, op. cit., p. 228; trad. fr., p. 245. De resto, Hugo Ott, que acompanhou, no início dos anos 1950, aulas de Erik Wolf (um seminário sobre Feuerbach) e, portanto, o conheceu pessoalmente, considera que seu engajamento na Igreja protestante foi apenas uma parte (*nur ein Teil*) do personagem (entrevista com o autor).

Gerhardt Husserl e não manifesta nenhuma solidariedade ou compaixão por ocasião das perseguições antisemitas contra seu antigo amigo. Chega ao Conselho da Universidade em maio de 1933, no momento em que Heidegger se torna reitor. Violento conflito o opõe ao economista Walter Eucken, que lhe censura seu fanatismo heideggeriano. Durante o verão de 1933, vimos que se associou ao *NS-Juristebund*. Em 1º de outubro, segundo os poderes que lhe são conferidos pelo *Führerprinzip*, Heidegger nomeia Erik Wolf decano da Faculdade de Direito, em substituição a Eduard Kern. Novamente, o ativismo fanático de Wolf encontra a oposição de seus colegas, mas tem por efeito levar os estudantes discípulos de Wolf às organizações paramilitares do nazismo. Finalmente, as oposições encontradas entre seus colegas e o Ministério de Karlsruhe – que acaba por se inquietar com as perturbações ocasionadas – constituem a principal causa da demissão de Heidegger do reitorado. Assim como seu mestre Heidegger, tampouco Erik Wolf se afasta, por isso, do nazismo. Os títulos dos cursos que ministra por ocasião do semestre de verão de 1934 o provam: “A ideia do Direito para o Nacional-Socialismo” ou “A luta contra a criminalidade no Estado Nacional-Socialista”.²

Entre os textos que publica durante os anos 1933-1935, dois, sobretudo, devem reter nossa atenção. O primeiro se intitula *O Verdadeiro Direito no Estado Nacional-Socialista*. É o texto de uma conferência pronunciada na Universidade de Friburgo em 7 de dezembro de 1933. Esta se inscreve na série de conferências obrigatórias para todos os estudantes, sobre “as tarefas da vida espiritual no Estado Nacional-Socialista”, instituídas pelo reitor-*Führer*, e às quais este assiste oficialmente. O texto foi publicado em 1934 como o 13º caderno da série de “Discursos Universitários Friburguenses” – o 11º sendo nada mais nada menos que o discurso de reitorado de Heidegger (quatro discursos apenas serão publicados nessa série sob o

² “Die Rechtsidee des Nationalsozialismus”, “Die Verbrechensbekämpfung im Nationalsozialistischen Staat”, *Vorlesungsverzeichnis der Universität Freiburg*, Sommersemester 1934, p. 18 ss.; citado por Silke Seemann, *Die politischen Säuberungen des Lehrkörpers der Freiburger Universität nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges (1945-1947)*, op. cit., p. 29.

reitorado de Heidegger). Vê-se, portanto, tudo o que liga o texto dessa conferência ao próprio Heidegger: Erik Wolf é então um jovem jurista nazista, membro da NSLB, nomeado dois meses antes decano pelo reitor Heidegger, que o faz participar de uma série de conferências oficiais e obrigatórias, às quais ele assiste em pessoa, como reitor, e lhe dá assim sua caução. A esses elementos factuais se acrescentam elementos mais determinantes ainda, porque internos ao texto e, por conseguinte, à “doutrina” do jovem decano. Basta ler o primeiro parágrafo para ver a que ponto a terminologia e o estilo são tributários da obra de Heidegger:

O Direito pertence à essência originária do homem mesmo, pois reconhecemos também a essência do homem no fato de que um mundo do direito lhe é próprio. Esse ser-no-mundo-do-direito é inelutável, e decorre necessariamente daí o questionamento sobre o verdadeiro direito. Não consiste em uma resultante de ruminações próprias aos Tempos modernos e não designa nada que possa ser consignado sobre o papel. É alguma coisa que vive no sangue.³

Erik Wolf coloca-se como discípulo, de um lado, ao se reportar à “essência originária do homem mesmo” (*ursprünglichen Wesen des Menschen selbst*), de outro, ao retomar a noção de “ser-no-mundo” proveniente de *Ser e Tempo*, a fim de formar um novo existencial: o “ser-no-mundo-do-direito” (*In-der-Welt-des-Rechts-sein*). De maneira inteiramente heideggeriana, o termo *Mensch* desaparece nos parágrafos seguintes, a fim de dar lugar ao termo *Dasein*. De resto, a referência ao sangue está exatamente no tom do discurso e dos cursos heideggerianos da época. Não é uma mera evocação daquilo que se denomina “direito do sangue”; como prova a sequência, trata-se de uma noção explicitamente racial.

³ “Recht gehört zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst, denn das Wesen des Menschen erkennen wir mit daran, daß es eine Welt des Rechtes hat. Unabwendbar ist dieses In-der-Welt-des-Rechts-sein und unabweisbar folgt aus ihm das Fragen nach dem richtigen Recht. Es ist kein Ergebnis neuzzeitlichen Grübelns und meint nichts auf Papier geschriebenes. Es ist etwas im Blute lebendes” (Erik Wolf, *Richtiges Rechts im nationalsozialistischen Staate*, “Freiburger Universitätsreden”, Heft 13, Freiburg im Breisgau, 1934, p. 3).

Depois de uma primeira parte crítica,⁴ na qual ele contrapõe o direito natural do século XVIII ao direito positivo do século XIX, Erik Wolf relaciona o essencial de nossa existência ou *Dasein* ao “destino da comunidade popular alemã”.⁵ “Nosso verdadeiro direito só pode ser [...] o direito do nacional-socialismo no Terceiro Reich”, diz ele.⁶ O que significa isso? Para definir hoje o direito do nacional-socialismo, o fato de se relacionar ao antigo programa do NSDAP, ou ao “livro de combate” de Hitler (*Hitlers Kampfbuch*) não é suficiente. Não que a referência a Hitler não seja necessária para Erik Wolf; ao contrário, como ele especifica, não se trata de definir um direito administrativo do Estado, mas um “direito popular”, pois, como bem exprimiu o *Führer*, o Estado só é para ele um meio em vista de um fim, a “realização sem reserva da *Volksgemeinschaft*”.⁷

Na perspectiva nacional-socialista que ele encampou a referência ao povo não poderia bastar, sem que logo se especificasse a que noções deve o povo ser vinculado. Erik Wolf torna-se então mais explícito:

Existem, antes de tudo, duas realidades da vida histórica-natural: o povo e a raça. Delas emanam duas exigências em relação a cada vida individual: o interesse comum e o senso de sacrifício. E dois valores pedem a realização dessas exigências: a unidade da nação e a comunidade social. A totalidade da vida na qual isto ocorre se chama Estado, o Estado total. É nele que a edificação do novo direito deve se realizar.⁸

⁴ Ibidem, p. 4-7.

⁵ “das Schicksal der deutschen Volksgemeinschaft” (ibidem, p. 9).

⁶ “unser wirkliches Recht kann [...] nur das Recht des Nationalsozialismus im Dritten Reich sein” (ibidem, p. 10).

⁷ “Denn dieser stellt, wie es der Führer mehrfach ausgesprochen hat, das Volk vor den Staat, er will Volksrecht, nicht Behördenrecht. Der Staat ist ihm nur Mittel zum Zweck der restlosen Verwirklichung der Volksgemeinschaft” (ibidem, p. 12).

⁸ “Es sind vor allem zwei Tatsachen des natürlich-geschichtlichen Leben: Volk und Rasse. Aus ihnen erheben sich zwei Forderungen an jedes Einzelleben: Gemeinnützigkeit und Opfersinn. Und zwei Werte wollen diese Forderungen verwirklichen: Einheit der Nation und soziale Gemeinschaft. Die Lebensganzheit, in der das geschieht, heißt Staat, totaler Staat. In ihm muß der Aufbau des neuen Rechts sich vollziehen” (ibidem, p. 13).

Assim, o povo é concebido em sua relação com a raça, da qual emanam os “valores” destinados a se realizar no Estado total. A dimensão fundamentalmente racial da comunidade popular e do “senso de sacrifício” no nacional-socialismo, portanto, é explicitamente afirmada por Erik Wolf.

Será preciso enfatizar mais uma vez que essas afirmações e essa concepção racial do direito são evidentemente aprovadas e encorajadas pelo reitor Heidegger, uma vez que ele não somente nomeou Erik Wolf decano da Faculdade de Direito, dois meses antes, como recusará a demissão que este último lhe apresentará, em uma carta patética, na mesma noite da conferência, mantendo-o em seu posto em nome do princípio do *Führer*, sem levar em conta seus argumentos. Na sequência dessa demissão recusada, Heidegger difunde, em 20 de dezembro de 1933, uma carta a todos os decanos e professores da Universidade, na qual se pode ler que, no Estado Nacional-Socialista: “o indivíduo, onde quer que se situe, não conta para nada. O destino de nosso povo em seu Estado conta para tudo”.⁹

Doutrinalmente, a especificação de Erik Wolf nos revela um nacional-socialista consciente. Com efeito, ele introduz a noção de “Estado Total”, forjada na Alemanha por Carl Schmitt, antes de ser retomada em 1933 por seu discípulo Ernst Forsthoff (ao qual, como veremos, Erik Wolf se refere explicitamente), não em referência ao *stato totalitario* italiano e fascista, do qual não se trata aqui, mas a partir da concepção racial da vida do povo, própria do nazismo. O Estado é total pelo fato de que reúne a totalidade da vida popular e racial alemã. Em suma, como em Forsthoff, o conceito wolfiano do *totaler Staat* é explicitamente racista.

Quanto ao povo, ele não se limita de modo algum a designar os cidadãos de um Estado agrupados nas mesmas fronteiras. Erik Wolf propõe aqui um esclarecimento idêntico àquele de Heidegger em seu curso do semestre de verão de 1934.

⁹ “Der Einzelne, wo er auch stehe, gilt nichts. Das Schicksal unseres Volkes in seinem Staat gilt alles” (citado por H. Ott, op. cit., p. 229). Essa carta de grande importância não foi publicada por Hermann Heidegger no volume 16 da chamada obra “integral”.

Todavia, o povo no sentido nacional-socialista não recobre mais a população no âmbito das fronteiras do Reich, engloba também, em um sentido mais amplo, todos aqueles que são de raça alemã, em outros territórios. Para o nacional-socialista, o organismo do povo não consiste no acúmulo de uma massa de indivíduos únicos, mas em uma unidade de grupos populares estruturada por corpos de ofícios. A estrutura corporativa repousa sobre as ordens populares naturais que são o casamento e a família, a comunidade e a raça e, enfim, o Estado.¹⁰

O espírito do povo, assim compreendido, torna-se diretamente fonte de direito: o *Volksrecht* se alimenta do *Volksgeist*. Contudo, é preciso ver para onde sopra, para Wolf, esse “espírito do povo”: nos movimentos da SA, SS e *Hitlerjugend*. Com efeito, ele escreve:

Antes de tudo, não devemos esquecer: o direito popular que emana do espírito do povo também está em crescimento atualmente. Ali onde existe uma vida popular autêntica do presente, ali se encontra o começo do novo direito. Na lei não escrita da camaradagem das SA e das SS, nas novas formas de vida das juventudes hitleristas, em determinada associação corporativa profissional, cujo crescimento foi autêntico, na NSBO e na Frente de trabalho, o direito vivo está em ação, e a força tem em vista uma validade comum lhe é inerente.¹¹

O que devemos sempre ter em mente ao ler essas páginas de Erik Wolf é que se trata das afirmações de um jurista que pertence não só à ordem do discurso, como se destinam a serem traduzidas

¹⁰ “Volk im national-sozialistischen Sinne deckt sich aber auch nicht mit der Bevölkerung innerhalb der Reichsgrenzen, es umfaßt in einem weiteren Sinne auch die Deutschstämmigen auf anderen Territorien. Der Volksorganismus ist für den Nationalsozialisten keine Anhäufung massenhaft auftretender Einzelner, sondern gegliederte Einheit berufsständischer Volksgruppen. Die Ständeordnung ruht auf den natürlichen Volksordnungen der Ehe und Familie, der Gemeinde und des Stammes, endlich des Staates” (E. Wolf, *Richtiges Recht...*, op. cit., p. 13-14).

¹¹ “Und vor allem, vergessen wir nicht: Volksrecht aus dem Volksgeist ist auch gegenwärtig wachsend. Wo echtes Volksleben der Gegenwart ist, da sind Ansätze zu neuem Recht. Im ungeschriebenen Kameradschaftsgesetz der S.A., und S.S., in den neuen Lebensformen der Hitlerjugend, in manchem echt gewachsenen berufsständischen Verband, in NSBO und Arbeitsfront ist lebendiges Recht in Uebung, dem Kraft zu verallgemeinerter Geltung innewohnt” (ibidem, p. 15).

em práticas sociais, em decretos e leis. Se, para os nazistas, o *Volksrecht* é na origem um direito não escrito, ele está destinado a ser traduzido em leis, como, por exemplo, a lei de Nuremberg sobre a “conservação do sangue alemão”.

É indispensável, agora, citar a passagem na qual Erik Wolf argumenta sobre a maneira pela qual ele entende raça (*Rasse*). Com efeito, suas posições desposam, exatamente, as de Heidegger, e condensam, de maneira particularmente explícita, o conjunto de posições expressas por este último em seus cursos, seus discursos e suas proclamações dos anos 1933-1934, assim como em seu seminário hitlerista do inverno de 1933-1934. Encontramos a mesma devoção racista à fonte alemã, o mesmo distanciamento, a meio caminho, da biologia sobre a qual se apoia com excessiva exclusividade a “nova antropologia”, para lhe contrapor a referência existencial ao “ser-autêntico” dos alemães, a mesma preocupação de pensar a comunidade de raça igualmente como uma comunidade de linguagem, a mesma legitimação, enfim, do eugenismo mais radical. Lê-se o seguinte:

A nova vida do povo compreende a si mesma e compreende sua história a partir de uma nova experiência vivida da *raça*. E o centro dessa experiência reside menos na consciência da origem biológica da evolução dos povos do que na experiência viva do ser-autêntico racista dos alemães, cujo desenvolvimento cultural se fez, ao longo de mil anos, sem a intervenção essencial de qualquer elemento de raça estrangeira. Ser de raça estrangeira significa: não pertencer a uma das quatro raças alemãs mescladas umas com as outras: a nórdica, a fállica, a dinárica e a alpina, que têm em comum a raiz indo-germânica ou ariana. Contrariamente à teoria do nacionalismo imperialista, que só deixa decidir sobre o conceito de “povo” a comunidade econômica e cultural de uma massa humana regida pelo Estado, para o nacional-socialismo o fundamento da comunidade popular é a comunidade de raça e língua; é a ela que ele concede a presença [*préséance*] – e de modo algum por razões exclusivamente biológicas. Ele não se apoia somente sobre esse resultado da antropologia moderna segundo a qual, para citar Eugen Fischer, “os destinos dos povos e dos Estados não poderiam ser mais influenciados pela natureza da raça de seus membros”. Ele soube, antes, como só havia conseguido fazer então

por meio de propinas, integrar a pertença à raça e à experiência espiritual e política de grandes partes do povo. Trata-se de uma experiência comunitária de estratos bem diversificados. Seus fundamentos não são apenas ou exclusivamente naturais. A experiência da raça traz intrinsecamente em si elementos espirituais, como a tradição, a família, a nobreza, a postura (*Haltung*) e as convicções.¹²

Esse texto é essencial para o propósito de nosso livro, especialmente porque ele fornece a prova de que se pode perfeitamente exprimir reservas em relação a uma compreensão unicamente biológica da doutrina racial e recordar as dimensões “espiritual” e política do povo entendido como raça, ao mesmo tempo em que se adota, da maneira mais radical, a doutrina racial do nazismo. Assim, não é porque Heidegger, bem como seu discípulo Erik Wolf, critica o “biologismo” e pretende aliar o sangue ao “espírito”, que ele não é por isso fundamentalmente racista em sua concepção *völkisch* do povo e da nação germânicos.

¹² “Das neue Volksleben versteht sich und seine Geschichte von einem neuen Erlebnis der *Rasse* her. Dabei liegt der Kern des Erlebens weniger in einer Besinnung auf den biologischen Ursprung der Völkerentwicklung, als in der lebendigen Erfahrung des rassischen Eigenseins der Deutschen, deren Kulturaufbau in tausendjähriger Entwicklung ohne wesentliche Mitwirkung Fremdstämmiger erfolgt ist. Fremdstämmig heißt: nicht zugehörig zu einer der vier unter einander vermischten deutschen Rassen, der nordischen, fälischen, dinarischen und alpinen, die auf den indogermanischen oder arischen Wurzelstamm zurückgeführt werden. Im Gegensatz zur Theorie des imperialistischen Nationalismus, der nur die Wirtschafts- und Kulturgemeinschaft einer staatlich regierbaren Menschenmasse über den Begriff ‘Volk’ entscheiden läßt, ist für den Nationalsozialismus Grundlage der Volksgemeinschaft die Rassen- und Sprachgemeinschaft; ihr spricht er und keineswegs bloß aufgrund biologischer Erwägungen, den Vorrang zu. Er stützt sich nicht allein auf jenes Ergebnis der modernen Anthropologie, demzufolge, um ein Wort Eugen Fischer zu gebrauchen, ‘die Schicksale der Völker und Staaten aufs stärkste und entschiedenste von der rassischen Natur ihrer Träger beeinflusst’ sind. Vielmehr hat er in einer zuvor kaum in Ansätzen vorhandenen Weise vermocht, die Rassenzugehörigkeit zum geistigen und politischen Erlebnis weiter Volksteile zu machen. Es handelt sich hier um ein sehr vielschichtiges Gemeinschaftserlebnis. Es hat keineswegs nur oder auch nur wesentlich naturkundlich zu erfassende Grundlagen. Im Rassenerlebnis schwingen geistige Dinge, wie Ueberlieferung, Familie, Adel, Haltung und Gesinnung mit. Folgerichtig wirkt dieses neue Erlebnis sich auch im Rechtsgedanken aus” (ibidem, p. 15-16).

Erik Wolf extrai agora as consequências “jurídicas” de seu desenvolvimento:

Em consequência, essa nova experiência repercute também sobre o pensamento jurídico. Cada vez mais se difunde a consciência de que um direito do povo não poderia fazer abstração da origem racial do povo. Ao fazê-lo, não seria o caso de situar em primeiro plano a questão da participação das diversas raças arianas na construção de nossa comunidade popular. Isto poderia facilmente conduzir a uma rivalidade que ameaçaria a unidade. Todas as raças alemãs devem tomar e ter parte na edificação jurídica do Estado nacional-socialista. A significação jurídica do pensamento da raça não pode residir em uma preferência jurídica pelos tipos de raça nórdica em detrimento dos outros. Ela repousa sobre as medidas que serão tomadas para conservar a composição da raça alemã tal como ela é hoje, entre as quais estão a proteção contra o estrangeiro, impedindo aqueles que são de raça estrangeira de adquirir propriedades fundiárias na terra,¹³ tornando mais difícil sua integração cívica, restringindo sua influência imediata sobre a educação, as jurisdições, a condução dos assuntos do Estado e as publicações. Para impedir que a degradação da raça progrida no seio dos povos alemães, convém impor prescrições como o eugenismo social, a esterilização forçada de criminosos profissionais e daqueles atingidos por doenças graves, e enfim, frear a imigração.¹⁴

¹³ Trata-se aqui de uma referência transparente à “lei do Reich sobre a exploração hereditariamente transmissível” de 29 de setembro de 1933, obra do “chefe dos camponeses do Reich”, Walter Darré. Só pode ser camponês aquele que é de sangue alemão ou de fonte aparentada desde 1800, de modo que são excluídos da futura ordem proprietários fundiários com “um oitavo de sangue de judeu” ou “um oitavo de negro” (ver É. Conte e C. Essner, *La Quête de la race...*, op. cit., p. 214-15).

¹⁴ “Es wächst die Einsicht, daß ein Volksrecht die Tatsache des rassischen Volksur-sprungs nicht übersehen darf. Dabei sollte die Frage des Anteils der verschiedenen arischen Rassen am Aufbau unseres Volkstums nicht in den Vordergrund treten. Sie dürfte leicht zu einem einheitsgefährdenden Rangstreit führen. Am Rechtsaufbau des nationalsozialistischen Staates müssen alle deutschen Stämme teilnehmen und teilhaben. Die juristische Bedeutung des Rassengedankens kann nicht in einer rechtlichen Bevorzugung nordischer Rassentypen gegenüber den andern liegen. Sie beruht in den Maßnahmen zur Erhaltung des heutigen deutschen Rassenbestandes, wozu der Schutz vor Ueberfremdung durch Ausschluß Fremdstämmiger von der Erwerbung ländlichen Grundbesitzes, Erschwerung ihrer Einbürgerung, Verminderung ihres unmittelbaren Einflusses auf Erziehung, Rechtsprechung,

Esta, portanto, é a doutrina racista e eugenista daquele que Heidegger mesmo e seus apologistas apresentaram após a guerra como não nazista. Isto requer, pelo menos, que nos detenhamos um pouco para enfatizar vários pontos importantes:

1. A terminologia empregada demonstra bem que as palavras *Rasse* e *Stamm* são então utilizadas indiferentemente, o que constitui um ponto central para nossa leitura de Heidegger, o qual, evitando tanto quanto pode as *Fremdwörter* e *römische Wörter*, emprega com muito mais frequência a palavra *Stamm* do que a palavra *Rasse*. Isto não significa, no entanto, que Heidegger seria menos racista do que Wolf, mas, pelo contrário, que ele é, se possível for, ainda mais, na medida em que seu racismo *völkisch* se exerce com uma vigilância ímpar na escolha das palavras e da própria linguagem.

2. Como enfatizamos, o discurso de Erik Wolf prova que é perfeitamente possível para um “jurista” como ele, ou para um “filósofo” como Heidegger, tomar nitidamente distância em relação a uma interpretação exclusivamente biológica do povo e da raça alemães que é a de um “médico” nazista como Eugen Fischer, sem por isso ser menos racista do que aqueles que explicam exclusivamente a raça por meio da biologia. Para um nazista, criticar a abordagem exclusivamente biológica não significa portanto, de modo algum, que ele não é racista. Pode-se ver isso pela adesão sem reserva de Erik Wolf à identificação nazista entre a “raça alemã” e as chamadas raças “arianas”, e à sorte que ele reserva para aqueles que são de raça estrangeira, isto é, antes de tudo, aos judeus.

3. Entre os nazistas mesmos, vimos que existem certas divergências na definição da raça ariana. Aqueles que, como Rosenberg ou Hans Günther, elogiam principalmente a chamada raça “nórdica”, chocam-se com a fronda de teóricos nazistas, geralmente provenientes do Sul da Alemanha, que exprimem suas reservas em relação a essa preferência. Entre eles, há aqueles que, como Merckenschlager – pelo

Staatsführung, Schriftum gehört. Zur Verhütung einer weiteren Rassenverschlechterung innerhalb der Deutschstämmigen dienen Vorschriften sozial-eugenischer Art, Zwangssterilisierung von Berufsverbrechern und schwer Erbkranken, endlich Ausswanderungshemmung” (E. Wolf, *Richtiges Rechts...*, op. cit., p. 16).

qual se interessou particularmente Ernst Jünger –, se apoiam sobre o conceito de “raça alemã”, e aqueles, como Erik Wolf ou Erich Rothacker, que admitem a classificação de Günther em quatro – depois cinco – raças alemãs, mas tentam moderar o “nordicismo”, insistindo sobre a participação das diferentes raças e, em um jurista como Wolf, sobre as medidas eugenistas e racistas a serem aplicadas.

Podemos reter, por conseguinte, que Wolf se revela um conhecedor ciente da *Rassenkunde* da época e das controvérsias então em curso entre defensores da “raça nórdica” e defensores da “raça alemã”¹⁵ e toma partido pela segunda tendência, certamente tão racista quanto a primeira, mas que não vencerá, afinal, embora seja aquela que tenda mais à identificação *völkisch* entre “raça” e “povo”.

4. Observa-se em Wolf, como em Heidegger, a preocupação em definir o pertencimento racial não só em termos biológicos, como também, e sobretudo, em termos “espirituais”. Isto não tem nada de original. Encontra-se isso na maior parte dos escritos e dos discursos dos nazistas da época, principalmente nos primeiros anos do nazismo, em que a palavra *Geist* é invocada com frequência ainda maior do que a palavra *Rasse*. A origem diretamente hitlerista dessa apropriação nazista do espírito se vê no uso da palavra *Geist* em *Mein Kampf*, e no famoso discurso de agosto de 1933, no qual Hitler definiu a raça pelo espírito, discurso em que se apoia explicitamente Rothacker.

5. A referência a Eugen Fischer merece ser particularmente enfatizada. Os laços de amizade entre este e Martin Heidegger persistiram até depois da guerra e hoje são conhecidos. Aqui, a referência de Wolf a Eugen Fischer é carregada de sentido. Sabe-se que ele foi um dos primeiros e principais teóricos do eugenismo, da higiene racial e do genocídio pelos chamados povos “inferiores”, desde antes da tomada de poder pelos nazistas. No instituto que ele dirige em Berlim será formado, entre outros, o doutor Mengele, de Auschwitz. Em 1933,

¹⁵ Sobre “a grande disputa raciológica” entre “raça alemã” e “raça nórdica”, ver o indispensável estudo de Cornelia Essner, “Le dogme nordique des races”, em *La Quête de la race...*, op. cit., cap. II, p. 65-116.

Eugen Fischer, que logo será nomeado pelos nazistas reitor da Universidade de Berlim, não se apresenta somente como teórico da medicina nazista, mas também, em um discurso que logo será impresso em duas editoras diferentes, como um teórico político do Estado *völkisch*. Seu discurso se intitula *O Conceito do Estado Völkisch, Considerado de Maneira Biológica*. Como indica o título, a referência à biologia é central para esse médico. No entanto, ele tem a pretensão de levar em conta o “corporal” e o “espiritual” e se refere, por exemplo, igualmente às “diferenças corporais e espirituais” que, segundo ele, opõem “arianos” e “judeus”.¹⁶

Pode-se considerar que existem graus no horror e que certa distância ainda separa, de um lado, o discurso friburguense de Wolf, que insiste no “espiritual” pelo menos tanto quanto no “biológico”, evita pronunciar a palavra “judeu”, mas opõe todavia as pessoas de “raça ariana” à de “raça estrangeira” e, de outro lado, a brutalidade do discurso berlinense de Fischer, que ataca explicitamente o “judeu” e insiste pesadamente no fundamento biológico do racismo nazista. Deve-se enfatizar, contudo, que a evocação de Fischer por Wolf assume a forma não de uma rejeição, mas da locução: “não somente [...] mas antes”. Portanto, ele não pretende refutar Eugen Fischer, mas nuançar e completar as teses deste último. Além disso, e mais importante, as medidas preconizadas por Wolf se associam àquelas preconizadas por Fischer. Com efeito, Wolf enumera, contra aqueles que são de “raça estrangeira”, uma longa série de medidas a serem tomadas que afetam todas as dimensões de sua existência. A evocação dessas disposições racistas é imediatamente acompanhada da legitimação do eugenismo social, da esterilização forçada de criminosos e dos homens atingidos por doenças hereditárias. É a mesma aliança entre racismo e eugenismo de Eugen Fischer.

Se a abjeção se faz mais manifesta no médico que concretamente aplicará aos seres humanos as medidas ditadas pelo jurista, e se, de resto, o jurista se faz mais explícito do que o “filósofo”

¹⁶ “körperliche und geistige Unterschiede” (Eugen Fischer, *Der Begriff des völkischen Staates, biologisch betrachtet*. Berlin, 1933, p. 14).

universitário, uma vez que é a ele que compete traduzir, por meio de leis particulares, o que o “filósofo” ainda exprime somente mediante termos gerais, uma mesma cadeia de responsabilidades liga aqui o “filósofo”, o jurista e o médico. A responsabilidade do primeiro não é a menor, que fornece a legitimação teórica dos conceitos discriminatórios – como a distinção entre existência autêntica e existência inautêntica – transpostos em seguida nas leis e nos decretos de aplicação e, finalmente, implementados em práticas médicas e policiais, que destroem os homens em sua carne, sua alma, seu espírito e sua vida. Precisamos, portanto, ser particularmente vigilantes sobre o que se produz na filosofia.

Após haver longamente explicitado a significação e a relação com o direito de expressões como o sentido do sacrifício (*Opfersinn*), Erik Wolf retorna à sua definição do “Estado total nacional-socialista”. Como especialista nazista do direito penal, ele pretende criminalizar a resistência ao Estado total:

No Estado nacional-socialista total, o crime aparece em primeira linha sob a forma de desobediência e rebelião, e no criminoso, é o inimigo do Estado que é visado.¹⁷

Se, no Estado total, o crime por excelência consiste na oposição ao Estado, o opositor político torna-se o primeiro dos criminosos. Wolf justifica, desse modo, a natureza de um regime no qual o prisioneiro político é tratado de maneira bem mais selvagem do que o criminoso do direito comum: sabe-se que, nos campos de concentração nazistas, os “políticos” estão à mercê dos “direitos-comuns”, que têm praticamente direito de vida ou morte sobre eles. O criminoso não é mais definido por Wolf como aquele que atenta contra a pessoa, mas como o inimigo (*Feind*) do Estado. Pode-se falar, portanto, haja vista o contexto da época, de um elemento schmittiano no discurso

¹⁷ “Im totalen nationalsozialistischen Staat erscheint das Verbrechen in erster Linie als Ungehorsam und Auflehnung, im Verbrecher wird der Feind des Staates getroffen” (E. Wolf, *Richtiges Recht*..., op. cit., p. 23). Essa passagem é retomada em Erik Wolf, “Das Rechtsideal des nationalsozialistischen Staates”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXVIII, 1934-1935, p. 348-63.

de Wolf, tanto mais que, em *O Verdadeiro Direito*, ele prossegue sua apresentação do Estado total referindo-se a Ernst Forsthoff, ele próprio discípulo de Schmitt e autor de *O Estado Total*.

Erik Wolf escreve assim:

A ambição do Estado nacional-socialista apreende a existência terrestre do homem de maneira englobante. Ela não encontra limites nem nas tradições históricas, nem em certos direitos fundamentais ou direitos do homem. Assim como Ernst Forsthoff luminosamente demonstrou, não se deve compreender essa concepção do Estado total de maneira mecanicista, como se fosse preciso, doravante, organizar e esquematizar, com ajuda do aparelho das autoridades do Estado, todos os demais domínios da existência. O Estado total não é uma unidade mecânica, mas orgânica, ele não esquematiza, ele estrutura. Por meio desse ser-estruturado, ele tende a uma ordem de dominação aristocrática, que culmina no *Führer* pessoa e se edifica sobre uma série de hierarquias e de funções.¹⁸

O Estado total se edifica, portanto, sobre a recusa de toda referência a direitos fundamentais ou direitos do homem que lhe poderia ser contrapostos. Essa apresentação do *totaler Staat* não tem nada de original, mas era preciso citá-la, pois a concepção não mais mecânica, mas orgânica do Estado, aqui emprestada de Forsthoff – mas que encontramos igualmente no final do capítulo sobre “Volk und Rasse”, de *Mein Kampf* –, será retomada pelo próprio Heidegger no seminário inédito que ele organizará em 1934-1935, com a participação, justamente, de Erik Wolf.

¹⁸ “Der Anspruch des nationalsozialistischen Staates ergreift das irdische Dasein des Menschen in umfassender Weise. Er findet seine Grenze weder an geschichtlichen Traditionen noch an gewissen Grundrechten oder Menschenrechten. Diese Vorstellung vom totalen Staat darf man, wie Ernst Forsthoff einleuchtend gezeigt hat, nicht mechanistisch verstehen, als gelte es nun, mit dem Behördenapparat des Staates alle übrigen Lebensgebiete zu organisieren und zu schematisieren. Der totale Staat ist keine mechanische, sondern eine organische Einheit, er schematisiert nicht, er gliedert. Er drängt in diesem Gegliedertsein zu einer aristokratischen Herrschaftsordnung, die im persönlichen Führer gipfelt und hierarchisch in einer Stufenfolge von Rangordnungen und Ämtern sich aufbaut” (E. Wolf, *Richtiges Recht...*, op. cit., p. 23-24). O texto é retomado em “Das Rechtsideal...”, art. cit., p. 355-56.

No Estado total, o que resta do homem? Não subsiste qualquer vida pessoal, nenhum reconhecimento do valor em si mesmo da existência individual do ser humano. Erik Wolf não pode ser mais explícito. Retomando uma frase forjada por Forsthoff, ele enfatiza o “envolvimento total de cada indivíduo na nação” e utiliza a noção hegeliana de *Aufhebung* para afirmar que “esse envolvimento anula o caráter privado da existência individual”.¹⁹ Heidegger fará eco a essa afirmação, quando rejeitar todos os argumentos pessoais do jovem jurista e recusará sua demissão respondendo-lhe, como vimos, que, doravante, “o indivíduo não conta para nada”.

Na sequência do texto, Erik Wolf desenvolve um tema que lhe é então particularmente caro e que, em si revoltante, o aproxima perigosamente dos *Deutsch-Christen* ou protestantes pró-hitleristas, aqueles mesmos que tanto inquietarão Jean Cavaillès.²⁰ Com efeito, o jurista nazista pretende estabelecer “o vínculo essencial e necessário entre nacional-socialismo e cristandade”.²¹ Trata-se aqui de uma orientação que o distingue de Heidegger, mas é provável que, seja por razões simplesmente estratégicas, seja por razões mais profundas, este último não se importasse em se apoiar sobre um nacional-socialista protestante, na luta contra o catolicismo dominante em Friburgo, a seus olhos, prioritária. Com efeito, ele será particularmente repressivo e duro em relação a seu discípulo católico Max Müller, cuja fiabilidade política e concepção do Estado ele porá em questão, em um relatório do final dos anos 1930, que acabará com toda possibilidade de carreira universitária sob o Terceiro Reich para Müller e porá em perigo sua existência, mesmo tendo este último publicado, em setembro

¹⁹ “diese Impflichnahme hebt den privaten Charakter der Einzelexistenz auf” (E. Wolf, *Richtiges Recht...*, op. cit., p. 25).

²⁰ Jean Cavaillès inquietou-se pelas relações entre o protestantismo alemão e o hitlerismo, em 1933. Ele realizou pesquisas na Alemanha e publicou três artigos a respeito: “Protestantisme et Hitlérisme. La Crise du Protestantisme Allemand”. *Esprit*, novembro de 1933, p. 305-16, “Les Conflits à l’Intérieur du Protestantisme Allemand”. *Politique*, 1934, n. II, p. 179-83, “La Crise de l’Église Protestante Allemande”. *Politique*, 1934, n. XII, p. 1036-42.

²¹ “die wesensnotwendige Verbindung von Nationalsozialismus und Christentum” (E. Wolf, *Richtiges Recht...*, op. cit., p. 26).

de 1933, a apologia mais explícita do *Führerstaat*, mas associando – de maneira inaceitável, sem dúvida, aos olhos de Heidegger – os fins religiosos aos “fins estatais-*völkisch*”.²²

ERIK WOLF, DISCÍPULO DE ROSENBERG E DE SCHMITT

Nem sua demissão do cargo de decano da Faculdade de Direito de Friburgo, em março de 1934, nem a de seu “guia”, Heidegger, nem a Noite dos Longos Punhais diminuirão o ardor hitlerista de Erik Wolf. Cerca de um ano após sua conferência de 7 de dezembro de 1933, ele tomará de novo a palavra, desta vez na seção friburguense da Liga (*Bund*) de Juristas Nacional-Socialistas Alemães, em 20 de novembro de 1934. O título pomposo de sua conferência, “O Ideal de Direito do Estado Nacional-socialista”, não pode ocultar o fato de que se trata de um texto ainda pior do que o precedente. Desta vez, Erik Wolf não hesita em pôr suas teses tanto sob a bandeira de Alfred Rosenberg quanto de Carl Schmitt. Ele se apoia igualmente na autoridade do reitor pró-nazi que sucedeu a Heidegger em Friburgo, também ele jurista: Eduard Kern. O texto de sua conferência é publicado em 1935 na revista *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Se é necessário nos determos sobre os principais pontos desse texto é porque ele nos fornece o estado da “doutrina” de Wolf no momento preciso em que Heidegger, fato raríssimo, apelará a ele para uma longa intervenção no seminário que consagrará, nesse inverno de 1934-1935, à doutrina hegeliana do Estado. Sabe-se assim exatamente em que “filosofia do direito” Heidegger podia então se apoiar em seu seminário, ao decidir convidar Erik Wolf.

No essencial, a conferência de novembro de 1934 (da qual toda referência ao cristianismo e à autoridade de Deus desta vez desapareceu) reproduz a tripartição schmittiana, algo remanejada, de *Staat*,

²² Ver Max Müller, “Neudeutsche Jugend und neuer Staat”. *Leuchtturm*, 6 de setembro de 1933; republicado em Hans Müller (org.), *Katholische Kirche und National-sozialismus*. München, 1965, p. 182-86.

Bewegung, Volk,²³ ao mesmo tempo em que unifica a totalidade da ordem jurídica sob a noção de honra (*Ehre*), explicitamente retomada do *Mito do Século XX*, de Rosenberg. Ela tem por objetivo, portanto, mostrar a unidade entre ambas as doutrinas, a tríade schmittiana exprimindo, segundo Wolf, a mesma realidade que o conceito rosenberguiano de honrar. Esse texto mereceria ser examinado de perto por aqueles que acreditam poder efetuar uma nítida distinção entre um “teórico” (Schmitt) e um “ideólogo” (Rosenberg).

Eis em que contexto intervém, no início do artigo, a referência a Rosenberg:

Pertence [...] às características de autenticidade da revolução nacional-socialista que o movimento tenha redescoberto uma fonte de direito antes esgotada: a comunidade do povo, e descoberto uma nova fonte: o princípio do *Führer*. [...] Não se trata mais do ideal tradicional de igualdade formal dos sujeitos de direito abstratos, trata-se da ideia de honra, hierarquizada segundo os “estados”, da comunidade jurídica-*völkisch*. É dessa maneira que a honra, na qual um *Führer* do movimento [Rosenberg] dizia que a vida jurídica alemã sempre se inspirou, torna-se o valor fundamental que engloba a totalidade de nossa nova ordem jurídica, o ideal jurídico do nacional-socialismo.²⁴

Erik Wolf mostrará extensamente como essa “honra”, noção distorcida e depravada pelo hitlerismo, tão central em Rosenberg como em Schmitt, e que, no Estado total, assumiu o lugar da

²³ O livro de Carl Schmitt é citado por Wolf à p. 356. Nós mostramos esse artigo de Erik Wolf a Alexander Hollerbach, quando este sustentou que Wolf sempre teria se oposto a Carl Schmitt (entrevista com o autor).

²⁴ “Es gehört [...] zu den Kennzeichen der Echtheit der nationalsozialistischen Revolution, daß die Bewegung eine zuvor versiegte Rechtsquelle: das Volkstum, wieder entdeckt und eine neue: das Führertum, erschlossen hat. [...] Es ist nicht mehr das herkömmliche Ideal formaler Gleichheit der abstrakten Rechtssubjekte, es ist der Gedanke ständisch gestufter Ehre der völkischen Rechtsgenossen. Auf diese Art wird die Ehre, von der ein Führer der Bewegung sagte, daß deutsches Rechtsleben seit jeher auf ihr beruht habe, der allumfassende Grundwert unserer neuen Rechtsordnung, das Rechtsideal des Nationalsozialismus” (E. Wolf, *Das Rechtsideal...*, op. cit., p. 348-49). Como para mostrar que ele leu com atenção o livro de Rosenberg, Erik Wolf remete, em nota, a várias páginas do *Mito do Século XX*, p. 145 ss, 204, 563 e outras.

igualdade jurídica própria aos Estados de direito, vale doravante como “honra do povo” (*Volksehre*), encarnando-se no próprio *Führer*.²⁵ Assim, ele escreve:

No combate contra os tumores maléficos da era do liberalismo, importa, sim, de um lado, erradicar sem dó o egoísmo associal e toda atitude original estrangeira ao povo (*Volksfremdheit*), mas também, de outro lado, cultivar a liberdade moral, espiritual e jurídica da comunidade de direito (*Rechtsgenossen*), pois aí se encontram as raízes dispensadoras de vida dos princípios autênticos que são o princípio do *Führer* e o princípio do heroísmo, inclusive no campo da renovação *völkisch* do direito.²⁶

Enquanto a conferência de dezembro de 1933 acentuava a concepção racista do povo no Estado nacional-socialista, a de novembro de 1934 insiste nessa nova “fonte do direito” que é o princípio do *Führer*. O espírito propriamente hitlerista do novo direito tal como o entende Wolf é, portanto, particularmente enfatizado. O que assegura a unidade e o vínculo do *Führer* com o povo alemão é a “identidade racial” (*Artgleichheit*), termo retomado da quarta parte do livro de Carl Schmitt, *Estado, Movimento, Povo*. Wolf adota a tripartição schmittiana, com a única diferença de que, nisso, mais próximo da concepção de *völkisch* defendida por Heidegger em seus cursos de 1933-1934, é o povo que ele põe em primeiro lugar, e não o Estado. Sua tripartição, portanto, é a do povo, do Estado e do movimento, à qual corresponde termo a termo a tripartição entre sangue, estado ou nível (*Stand*) e tradição. Nas passagens em que ele se refere explicitamente ao livro de Schmitt, vê-se que ele formula a doutrina nazista de maneira um pouco diferente, mais *völkisch* do

²⁵ “Im obersten *Führer* selbst als die Verkörperung der Volksehre ist dann eine zentrale Rechtsmacht vorhanden” (E. Wolf, “Das Rechtsideal...”, art. cit., p. 362).

²⁶ “Im Kampf mit den üblen Auswüchsen des liberalistischen Zeitalters gilt es zwar unsozialen Egoismus und eigenbrötlerische Volksfremdheit rücksichtslos zu beseitigen, aber andererseits auch die sittliche, geistige und rechtliche Freiheit der Rechtsgenossen zu pflegen, denn hier liegen die lebenspendenden Wurzeln echten Führer- und Heldentums, auch auf dem Felde völkischer Rechtserneuerung” (ibidem, p. 353).

que aquela do *Kronjurist*. Nota-se, aliás, que ele insiste sobre pontos que serão tratados no seminário sobre Hegel e o Estado que ele conduzirá juntamente com Heidegger. A passagem que se segue – na qual reencontramos certas formulações de sua conferência de 1933 – merece atenção particular:

A ambição do Estado nacional-socialista apreende a existência terrestre do homem de maneira englobante. [...] Não se deve conceber esse novo Estado de um modo mecanicista, como se se tratasse agora de organizar, com auxílio do aparelho de dominação, todos os outros domínios da vida: Igreja, arte, ciência. [...] O pensamento sociológico ocidental só vê nele um aparelho, mas o senso alemão em seu mais alto nível de desenvolvimento percebeu nele a realidade da ideia de moralidade. O Estado não deve jamais ser concebido independentemente do povo, pois ele é a unidade política mesma, que é ora visível como povo, ora como Estado, ora como movimento político.²⁷

Reconheceu-se nesta última frase a tese do livro de Carl Schmitt, *Estado, Movimento, Povo*, citada em nota em sua reedição de 1934. A crítica à concepção de Estado como mecanismo e como “aparelho” (*Apparat*) se encontra nos mesmos termos no seminário da mesma época de Heidegger, assim como a crítica do pensamento sociológico aplicada ao Estado. Além disso, a longa perífrase sobre “o senso alemão em seu mais alto nível de desenvolvimento” que “percebeu nele a realidade da ideia de moralidade” é uma alusão transparente à concepção hegeliana de Estado, que conclui seus *Princípios da Filosofia do Direito*. Enfim, importa notar que essa referência implícita a Hegel vem pouco antes da referência mais explícita a Schmitt.

²⁷ “Der Anspruch des nationalsozialistischen Staates ergreift das irdische Dasein des Menschen in umfassender Weise. [...] Diesen neuen Staat darf man nicht mechanistisch verstehen, als gelte es nun mit dem Behördenapparat alle übrigen Gebiete des Lebens: Kirche, Kunst, Wissenschaft, zu organisieren. [...] Soziologisch-westliches Denken erkennt ihn nur als Apparat, deutscher Sinn auf der Stufe höchster Entfaltung hat in ihm die Wirklichkeit der sittlichen Idee erblickt. Der Staat darf niemals losgelöst vom Volk betrachtet werden, denn er ist ja die politische Einheit selbst, die bald als Volk, bald als Staat, bald als politische Bewegung sichtbar wird” (ibidem, p. 355-56).

Nessa conferência, bem como no seminário sobre Hegel e o Estado, a doutrina schmittiana do Estado é percebida por Wolf, assim como por Heidegger, em relação com a filosofia hegeliana do Estado como realização concreta da ideia da moralidade. Que se possa ainda aqui falar de “moralidade” tem algo de odioso e, no momento oportuno, será preciso examinar com mais atenção por que Wolf, como Heidegger, relacionam desse modo Hegel e Schmitt.

Precisamos, aliás, conservar em mente o fato de que se trata não somente de um texto “teórico”, mas também de um estudo redigido por um especialista em direito penal e publicado nos *Arquivos para a Filosofia do Direito e da Sociedade*. Wolf se dedicará então a especificar o “conteúdo” desse novo direito fundado não mais sobre a igualdade jurídica dos cidadãos, mas sobre a “honra”, fazendo corresponder, à tríade schmittiana remanejada do povo, Estado e movimento, a tripartição de sangue, estado ou nível (*Stand*) e história:

As características essenciais do povo baseadas na honra são simultaneamente as características essenciais de seu direito. Essas características são o sangue, o nível (*Stand*) e a tradição. Com elas, atingimos o conteúdo do novo ideal jurídico da honra. Esse ideal é feito de valores *völkisch*, de valores de nível (*ständisch*) e de valores históricos. Este é o momento de falar de forma mais detalhada.

1. A concepção da identidade de sangue, ou de raça (*Blut- oder Artgleichheit*) do ser-povo (*Volkstum*) designa essa unidade de múltiplos ramos e crescida sobre o solo natural da herança racial das fontes alemãs em sua essência mais profunda, aquela que se descreve pelos termos de espírito do povo ou de alma do povo. É o motivo pelo qual uma concepção do direito que vê no espírito do povo a raiz do direito e no serviço prestado ao ser-povo (*Volkstum*) seu fim deve necessariamente exigir que sejam reservados à comunidade da raça autêntica (que não é o mesmo que os “cidadãos” jurídicos “do Estado”!) certas funções particularmente importantes para a edificação da comunidade do povo – porque as predisposições *völkisch* necessárias para isso fazem falta para os estrangeiros ou para os cidadãos de raça estrangeira.²⁸

²⁸ “Die erhbegründeten Wesensmerkmale des Volks sind zugleich die Wesensmerkmale seines Rechts. Diese Merkmale sind Blut, Stand und Überlieferung. Mit ihnen

Ele extrai disso, sem pudores, uma consequência prática bem mais dura ainda do que na conferência de 1933: enquanto somente as responsabilidades públicas, o pertencimento ao corpo de funcionários do Estado e a aquisição de terras eram proibidas aos não arianos, desta vez, aqueles que são considerados de raça estrangeira ficam completamente excluídos do direito. Erik Wolf não poderia ser mais claro: “Os hóspedes do povo de raça diferente (*nichtartgleichen*), que não usufruem de qualquer direito jurídico, são aqueles de raça estrangeira e os estrangeiros”.²⁹

Doravante, não existe mais realidade do direito fora da comunidade *völkisch*: não há mais “direito das gentes”, nem mesmo reconhecimento de “sujeitos mistos” que ainda pertenceriam em parte à ordem jurídica que rege a comunidade alemã: “Uma ordem jurídica *völkisch* não pode reconhecer pretensos ‘direitos mistos’ no sentido do direito das gentes até então em vigor”.³⁰

O deslocamento fatal se especifica: os não arianos não possuem agora qualquer proteção jurídica. As leis de Nuremberg já estão em espírito nesse texto. Não pertencendo à comunidade de sangue *völkisch*, os “não arianos” não fazem mais parte do Estado. Eles são, portanto, no sentido schmittiano, potencialmente os “inimigos”, e

stoßen wir zu den Inhalten des neuen Rechtsideals der Ehre vor. Es besteht aus völkischen, ständischen und geschichtlichen Werten. Davon ist jetzt ein Näheres zu sagen. 1. Der Gedanke der Blut- oder Artgleichheit des Volkstums meint jene auf dem Naturgrund rassischen Erbgutes erwachsene, vielgliedrige Einheit der deutschen Stämme in ihrem innersten Wesen, das mit den Worten Volksgeist oder Volksseele umschrieben wird. Eine Rechtsidee, die im Volksgeist die Wurzel des Rechtes sieht und im Dienst am Volkstum sein Ziel, muß demnach fordern, daß den arteigenen Volksgenossen (die nicht das gleiche sind, wie juristische ‘Staatsbürger’!) gewisse, für den Aufbau der Volksgemeinschaft besonders wichtige Funktionen vorbehalten bleiben, weil Ausländern oder Staatsbürgern fremdrassiger Artung hierfür die völkischen Voraussetzungen fehlen” (E. Wolf, Das Rechtsideal..., art. cit., p. 357).

²⁹ “Zu den nichtartgleichen Volksgästen, denen keine Rechtsstandschaft zukommt, gehören rassisch fremdstämmige und Ausländer” (ibidem, p. 360).

³⁰ “Eine völkische Rechtsordnung kann sog. ‘sujets mixtes’ im Sinne des bisherigen Völkerrechts nicht anerkennen” (ibidem, p. 361).

poderão assim ser criminalizados, uma vez que vimos o “penalista” Wolf identificar como crime a resistência ao Estado.

Esta, portanto, é a “doutrina” daquele que Heidegger conta mais do que nunca entre seus íntimos e a quem escolheu apelar no seminário sobre o Estado que organizou no mesmo momento.

A APOLOGIA DE ERIK WOLF E DE HEIDEGGER POR JEAN-MICHEL PALMIER

Advertidos, a partir de agora, da “doutrina” efetiva professada por Erik Wolf em 1933-1935, só podemos ler com grande perplexidade o que Jean-Michel Palmier escrevia a seu respeito, em 1968, em *Os Escritos Políticos de Heidegger* – um livro, com efeito, carregado de graves erros que exigiriam ser retificados um a um. A vontade constante de efetuar apologia manifestada por esse livro é ainda mais inaceitável por não ser acompanhada de qualquer pesquisa aprofundada. De resto, o autor modificou sensivelmente sua posição quando se informou melhor dos fatos reais.³¹ Contudo, em 1968, Jean-Michel Palmier escrevia:

O professor Erich [*sic*] Wolf, cuja obra como um todo merece ser traduzida, ensinava Direito, e era bem conhecido por seus ataques em relação a juristas hitleristas, especialmente Carl Schmitt. Chegou a dirigir um seminário com Heidegger contra Carl Schmitt. Um de seus livros essenciais: *Vom Wesen des Rechtes in deutscher Dichtung*, em parte dedicado a Heidegger, retoma uma série de cursos, proferidos em Friburgo, sobre “A Essência do Direito na Poesia Alemã” (Klostermann, 1946). Uma simples leitura revela a grandeza da obra e do homem que foi, com Heidegger, um dos raros professores a ter publicamente combatido o nazismo mediante seu ensino.³²

Na realidade, se quisermos encontrar opositores ao nazismo na Universidade de Friburgo, não é para Erik Wolf que devemos nos

³¹ Pensamos no posfácio que ele redigiu para a edição francesa da monografia de Hugo Ott.

³² Jean-Michel Palmier, *Les Écrits Politiques de Heidegger*. Paris, 1968, p. 74.

voltar, mas, pelo contrário, para aqueles que recusaram se engajar no nacional-socialismo e que de fato se opuseram aos excessos de Erik Wolf em 1933, como os economistas Walter Eucken e Adolf Lampe. Vimos, além disso, que, bem longe de combater Schmitt e o nazismo, Wolf, no final de 1934, retoma e desenvolve da maneira mais explícita e radical as teses e os conceitos de *Staat, Bewegung, Volk*. Ele não se contenta, aliás, em ser então o discípulo de Schmitt: ele se apoia na autoridade de outros juristas nazistas, como Eduard Kern, que será nomeado reitor da Universidade de Friburgo após Heidegger. Na conclusão de sua conferência pronunciada em 29 de maio de 1934 e publicada como o 15º caderno da série dos *Freiburger Universitätsreden*, Eduard Kern agradece a Adolf Hitler por ter trabalhado pela fundação de um Reich destinado a durar mil anos.³³ Quanto ao discurso de reitorado de Eduard Kern, que se intitula *Das Führertum in der Rechtspflege*, publicado como 18º caderno da mesma série, este constitui, como indica seu título, uma ilustração da aplicação do *Führerprinzip* ao domínio do Direito. Além disso, Kern apoia-se explicitamente nas declarações e nas teses de um dos juristas nazistas mais virulentos na repressão dos opositores políticos: Roland Freisler.

Ora, é preciso saber que Erik Wolf jamais rompeu com Eduard Kern. Em 1941, na lista dos 29 destinatários de seu escrito sobre *O Pensamento do Direito de Adalbert Stifter*, encontra-se Eduard Kern, em 16º lugar, e Forsthoff, o teórico schmittiano do Estado total, na 24ª posição.³⁴ Depois da guerra, ainda, na lista dos 58 destinatários da reedição de seus *Dichterstudien* evocado por Jean-Michel Palmier, encontra-se em terceiro lugar Eduard Kern, em quinto Ernst Jünger, em décimo Erich Rothacker, em 14º Martin Heidegger.³⁵ Karl Jaspers

³³ Eduard Kern, *Die Überleitung der Justiz auf das Reich*. Freiburg im Breisgau, 1934, p. 36.

³⁴ “Prof. Dr. Eduard Kern. Tübingen. Gustav-Schabstrasse 6.”, carta a V. Klostermann de 24 [?] de 1941 (fundo V. Klostermann, DLA, Marbach). Uma carta com data de 11 de janeiro de 1941 a V. Klostermann nos informa que foi por recomendação de Heidegger que Erik Wolf entrou em contato com Klostermann, que será dali por diante seu editor.

³⁵ A lista datilografada é endereçada a Vittorio Klostermann em 22 de fevereiro de 1948 (fundo V. Klostermann, DLA, Marbach).

vem apenas na 40ª posição... Podemos, portanto, legitimamente duvidar da realidade dos ataques de Wolf contra os juristas nazistas e, de resto, nos perguntarmos, diante desses fatos, se é possível falar de uma ruptura de Erik Wolf com o nazismo, mesmo após 1945.

De passagem, notemos um ponto que ultrapassa o propósito deste livro e exigiria uma pesquisa histórica particular: ficamos sabendo, por meio de uma série de cartas de Vittorio Klostermann a Erik Wolf³⁶ e outra do Escritório do Governo Militar do Hesse para Klostermann,³⁷ que este teve dificuldades para publicar em Frankfurt e teve de pedir justificativas para o autor. Parece que os *Dichterstudien*, reimpressos em um volume em 1946, só puderam ser distribuídos em 1948, já que vimos que Wolf só constituiu sua lista de envio em fevereiro desse ano. Em sua carta de 2 de dezembro de 1946, especialmente, o editor indica a Wolf que, na zona sob ocupação americana, para ser então autorizado a publicar, um autor deve dar provas de que nem oralmente, nem por escrito, ele aderiu ao nacional-socialismo ou a seus fins.³⁸ A mera existência das conferências publicadas de 1933 a 1935, se tivesse sido levada ao conhecimento das autoridades americanas, teria provocado a proibição de reeditar seus estudos publicados sob o nazismo no início dos anos 1940. Infelizmente, faltam suas respostas e não sabemos quem o encobriu o suficiente para que a autorização lhe fosse enfim concedida. O que é certo é que Wolf – protegido por sua atividade tardia na Igreja protestante – cuidadosamente ocultou, após a guerra, a radicalidade de seu engajamento nazista, a ponto de que nada transpareça a respeito nas atas do colóquio que lhe foi consagrado em 1967,³⁹ nem no artigo necrológico da

³⁶ Cartas de 22 de novembro de 1946, 3 de dezembro de 1946 e 22 de agosto de 1947.

³⁷ Carta do Office of Military Government for Hesse a V. Klostermann, 19 de agosto de 1957 (fundo V. Klostermann, DLA, Marbach).

³⁸ “Es muß die Gewähr gegeben sein, daß der Verfasser weder in Wort noch Schrift für den Nationalsozialismus oder seine Ziele eingetreten ist” (Vittorio Klostermann a Erik Wolf, 3 de dezembro de 1946; fundo V. Klostermann, DLA, Marbach).

³⁹ *Quaestiones et Responsa. Ein rechtsphilosophisches Gespräch für Erik Wolf zum 65. Geburtstag*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1968. Heidegger é um dos 21 participantes do colóquio, enumerados à p. 43.

Frankfurter Allgemeine Zeitung de 1977, no qual Wolf é exclusivamente apresentado como aquele que teria orientado seus estudantes de Friburgo para os fundamentos humanos, democráticos e éticos do Direito!⁴⁰ Alusão alguma é feita às teses racistas e eugenistas que ele ensinou com tanto entusiasmo.

Para retornar ao texto de Jean-Michel Palmier, é preciso notar a alusão a um seminário comum entre Heidegger e Wolf, que só pode ser o seminário sobre Hegel e o Estado, objeto do próximo capítulo de nosso livro. Veremos que as poucas reservas expressas por Heidegger sobre Carl Schmitt – mas não pelo próprio Wolf – não poderiam de forma alguma assemelhar-se a ataques e, sobretudo, não exprimem de modo algum um ponto de vista antinazista. Seria preciso pesquisar quem “informou”, ou antes, desinformou Jean-Michel Palmier a propósito de um seminário inédito, então inacessível, uma vez que os cursos manuscritos de Heidegger ainda não haviam sido reunidos e depositados em um fundo de arquivos públicos. É verossímil que se trate do próprio Heidegger ou do pequeno círculo de seus íntimos, como François Fédier, por exemplo, a quem o autor agradece no final de seu livro.⁴¹

Na segunda parte de seu projeto de carta justificativa a Karl Barth, Erik Wolf se vale desse apoio inesperado vindo da França, citando o que ele apresenta como “um pequeno livro para reabilitação de Martin Heidegger”.⁴² Todavia, ele evita retomar por sua conta o tema – que não resistiria ao exame de seus escritos – de uma oposição de sua parte a Carl Schmitt e aos juristas nazistas.

De qualquer modo, e bem ao contrário do que afirmava Palmier, hoje sabemos que Wolf e Heidegger foram alguns dos raros

⁴⁰ “Wolf spielte in Freiburg [...] die Rolle dessen, der den Studenten das geistige Korsett eines menschlichen, demokratischen und ethischen Grundsätzen orientierten Rechts vorzog” (Hanno Kühnert, “Das Recht und die Nähe der Theologie, Zum Tode von Erik Wolf”. *FAZ*, 20 de outubro de 1977, n. 244, p. 25).

⁴¹ J.-M. Palmier, op. cit., p. 332.

⁴² “[...] in einer zur Rehabilitation Martin Heideggers verfaßten Broschüre eines jungen Franzosen” (citado em Alexander Hollerbach, “Im Schatten des Jahres 1933: Erik Wolf und Martin Heidegger”. In: *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, op. cit., p. 138).

professores da Universidade de Friburgo a ter ensinado publicamente, de maneira radical, e quando detinham em suas mãos o poder universitário instaurado pelo *Führerprinzip*, aquilo que se deve chamar de aplicação do hitlerismo e do nazismo ao Direito e à Filosofia.

Nosso livro não trata da recepção de Heidegger. Fizemos uma exceção ao evocar o livro de Jean-Michel Palmier porque ele mostra até onde pode ir a cegueira de autores que raciocinam com base em dados históricos inteiramente falsos, sem ter a precaução de apoiar seriamente suas alegações. Palmier exagera a relação entre um Erik Wolf magnificado – ignorando (ou querendo ignorar) o que ele escreveu nos anos 1930 – e o reitor Heidegger, a fim de tentar desonegar este último. Perfeitamente germanista, Palmier se deu ao trabalho de encontrar Ernst Jünger em Wilflingen, mas não em ler os escritos publicados por Wolf.⁴³ Ele não hesita, contudo, em amplificar ao máximo sua apologia. Em uma controvérsia particularmente intensa contra o livro consagrado a Heidegger por Alexander Schwan,⁴⁴ todavia bastante moderado e infinitamente mais bem informado do que seu próprio livro, Jean-Michel Palmier escreve:

uma atenção mais demorada à realidade histórica do reitorado de Heidegger teria desmentido semelhante interpretação [de Alexander Schwan]. Heidegger não se contentou em efetuar algumas “observações críticas” em relação à “ideologia”, ele se opôs ao fundamento do nacional-socialismo, ao atacar precisamente o totalitarismo, na pessoa do grande jurista nazista, Carl Schmitt. Recordemos aqui a comunidade de ideias que unia *Heidegger ao decano antinazista que ele mesmo nomeara e que se recusou a destituir*: o professor Erich [sic] Wolf. Erich Wolf foi, sem dúvida, um dos maiores adversários do direito nacional-socialista e do totalitarismo, dos quais Carl Schmitt era o representante oficial. Um dos livros mais importantes de Erich Wolf, publicado em 1946, *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung* [Da Essência do Direito na Poesia Alemã] é de resto, em grande parte, dedicado a

⁴³ Não é necessário ir a uma biblioteca alemã para ler os principais escritos nazistas de Erik Wolf, que estão disponíveis tanto na Biblioteca Nacional de Paris, como na BNU de Estrasburgo.

⁴⁴ Ver Alexander Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Köln e Opladen, 1965.

Heidegger. *É preciso reconhecer, assim mesmo, que seria bastante paradoxal que o inimigo mais encarniado do totalitarismo dedicasse uma obra consagrada à defesa da essência do direito a um homem do qual toda a filosofia é a justificação do totalitarismo.*⁴⁵

Falar de uma “atenção mais demorada à realidade histórica do reitorado de Heidegger” só constitui uma frase vazia: não há, no livro de Palmier, nenhuma pesquisa de primeira mão sobre a realidade do reitorado de Heidegger, nada além da repetição da vulgata preparada pelo pequeno círculo de seus apologistas, de acordo com as indicações do próprio mestre.⁴⁶ Assim, a nomeação de Heidegger não teria “rigorosamente qualquer caráter político”⁴⁷ – nada é dito sobre o papel ativo de Heidegger na *Gleichschaltung*; sua adesão ao NSDAP seria “sem dúvida alguma expressão de uma simples formalidade administrativa”.⁴⁸ Além disso, Palmier cita a frase do discurso do reitorado na qual Heidegger elogia o “novo direito dos estudantes”,⁴⁹ sem se perguntar um só instante sobre o conteúdo desse “novo direito”. A realidade *völkisch* e racista do novo direito dos estudantes que mostramos acima⁵⁰ é bem percebido, ao contrário, em estudo recentemente publicado por Reinhard Brandt, que recorda oportunamente o conteúdo racista da lei de 22 de abril de 1933.⁵¹

⁴⁵ J.-M. Palmier, op. cit., p. 159. No final da passagem posta em itálico pelo autor esperaríamos o condicional “seria” – o indicativo “é” tem ar de lapso revelador.

⁴⁶ Em seu capítulo sobre “O Reitorado de Heidegger”, Jean-Michel Palmier (op. cit., p. 73) indica que ele se apoia “nos diferentes ensaios de François Fédier”.

⁴⁷ Ibidem, p. 72.

⁴⁸ Ibidem, p. 75.

⁴⁹ Ibidem, p. 81.

⁵⁰ Ver cap. 2, p. 118 ss.

⁵¹ Reinhard Brandt, “Martin Heidegger: ‘Die Selbstbehauptung der deutschen Universität’”, publicado em anexo à *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‘Streit der Fakultäten’*. Berlin, 2003, p. 169-70 e 179. Na verdade, o estudo de Brandt deixa uma impressão contrastante: por um lado, seu autor desenvolve judiciosas críticas ao discurso de Heidegger, mostrando a que ponto ele arruína tanto o direito como a filologia; porém, por outro lado, ele fala em buscar “o sentido propriamente filosófico da afirmação de si universitário e *völkisch*” e compara a situação do discurso do reitorado na “filosofia” de Heidegger à do *Conflito nas Faculdades* na metafísica kantiana. O autor não parece ter percebido

Para voltar a Jean-Michel Palmier, todo seu raciocínio repousa sobre a premissa segundo a qual Erik Wolf seria “o inimigo mais encarniçado do totalitarismo”. Ora, a realidade de seus escritos mostra que essa premissa é falsa e seu contrário verdadeiro: em vários artigos, Wolf se faz o propagandista entusiasta do Estado total e de seu direito eugenista e racista, e se inspira explicitamente no teórico do Estado total e discípulo de Carl Schmitt, Ernst Forsthoff (do qual ele é pessoalmente próximo), quando não no próprio Carl Schmitt. Se é exato falar em “comunidade de ideias” que uniu Heidegger e Wolf, está claro, de acordo com os textos, que é na apologia do *Führerstaat* hitlerista que ambos comungam.

Resta examinar em que sentido se poderia afirmar que o estudo de Erik Wolf, publicado em 1941 e dedicado a Martin Heidegger, seria “consagrado à defesa da essência do direito”. O ano de 1941 é o período em que os exércitos do Reich nazista dominam a Europa e só têm por adversário uma Inglaterra exposta aos bombardeios massivos da *Lutwaffe*. Ora, eis a citação de Adalbert Stifter que Wolf escolheu como epígrafe de seu estudo, exatamente antes da dedicatória a Heidegger:

O direito e os costumes são o que existe de mais elevado no mundo, e como o povo alemão, em minha opinião, é o primeiro quanto ao espírito e à alma, que ele queira sempre se manter à frente do direito e dos costumes.⁵²

A escolha dessa citação mostra o vínculo indissociável que Wolf pretende estabelecer entre sua “defesa” bem particular do “direito” e sua concepção do povo alemão como o primeiro de todos os povos, expressa no contexto histórico de 1941. Será preciso acrescentar que Wolf evitará conservar essa citação na reedição de 1946?

suficientemente que o discurso de Heidegger não arruína somente o direito e a filologia, mas, reduzindo o “espírito” às forças da terra e do sangue, arruína o próprio pensamento filosófico.

⁵² “Recht und Sitte ist das Höchste der Welt, und wie nach meiner Meinung das deutsche Volk das erste an Geist und Seele ist, wollte es stets an der Spitze stehen von Recht und Sitte” (Adalbert Stifter, citado por Erik Wolf).

De resto, teríamos preferido que Wolf tomasse a citação de Stifter no sentido de um apelo às exigências da ética e do direito, mas a concepção que ele apresenta do direito em seu estudo permanece fundamentalmente essencialista e discriminatório e tende a provar que ele não rompeu de modo algum com o nacional-socialismo. Em seus estudos *Sobre a Essência do Direito na Poesia Alemã*, Wolf retrata um Stifter se inspirando nos “pensamentos de Herder em sua concepção *volkstümlich* do Estado”. O autor combate aqueles que, como Domantl, apresentam Stifter como “um liberal declarado”.⁵³ Wolf afirma que o direito “se realiza em cada existência (*Dasein*) humana, mas não em cada um da mesma maneira (*nicht in jedem auf gleiche Art*)”.⁵⁴ Tudo depende da “postura” (*Haltung*) e da disciplina (*Zucht*) dos homens e dos povos,⁵⁵ do “estado” ou do nível (*Stand*) entendido como “a forma da comunidade” (*die Form der Gemeinschaft*). O que Wolf aprecia em Stifter é que ele “vê como poeta, não como homem abstrato ou humanidade histórica, mas a figura humana viva” (*die lebendige menschliche Gestalt*). Em suma, no direito “se manifesta a postura, a direção e a constância de um homem que se realiza com seriedade, que quer ter acesso a si mesmo”. Esta é a lição a extrair: “só o homem essencial possui o verdadeiro direito. Ele está no direito, permanece no direito e se mantém no direito. Nada de inessencial pode conservar o direito”.⁵⁶

Vê-se como evolui Erik Wolf: ele se refugia em uma evocação do “homem essencial”, que deixa pouco espaço à crítica direta, mas passa uma mensagem precisa: não existe direito universal do homem como tal. O direito só pertence ao homem essencial, e somente a ele; portanto, é a discriminação entre o essencial e o inessencial que funda o “direito”. Será esta uma defesa da essência do direito? Não é, pelo

⁵³ Erik Wolf, *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung. Hölderlin-Stifter-Hebbel-Droste*. Frankfurt am Main, 1946, p. 160.

⁵⁴ “Recht [...] verwirklicht sich zwar in jedem menschlichen Dasein, aber nicht in jedem auf gleiche Art” (ibidem, p. 163).

⁵⁵ Ibidem, p. 164-65.

⁵⁶ “nur der wesentliche Mensch hat wirkliches Recht. Er ist im Recht, bleibt im Recht und setzt ins Recht. Kein Unwesen kann Recht behalten” (ibidem, p. 166).

contrário, uma vez negado o caráter universal do direito, introduzir uma discriminação mais original do que o próprio direito, aquela entre essencial e inessencial, que lembra a distinção heideggeriana entre autêntico e inautêntico ou, de forma ainda mais explícita, a de Oskar Becker entre essência (*Wesen*) e “não essência”, que permite a este último fundar sua ontologia racial? Quanto ao que constitui esse “essencial”, pode-se ter os piores temores quando se vê a terminologia retomada por Erik Wolf: *Haltung, Stand, Gestalt...* Esses são, com efeito, os termos que já encontramos várias vezes entre os “intelectuais” do nazismo, de Rothacker ao próprio Heidegger.

O estudo sobre Hölderlin, originalmente publicado em 1940, é ainda mais explícito do que aquele sobre Adalbert Stifter. Vê-se Erik Wolf reduzir o direito às “ordens originárias da família, da raça e do povo, a cidade como verdadeira comunidade de vida, a pátria”,⁵⁷ exaltar Hölderlin por ter mostrado que “a voz do povo” é “um movimento tempestuoso” (*stürmisch bewegte Stimme*). Além disso, o direito não é somente “algo de original”, é também “algo de *destinal*”. Com efeito, “as manifestações do direito na natureza, o herói, o povo são as manifestações do destino”.⁵⁸ Wolf empenha-se em mostrar, também, o que Hölderlin teria buscado em Heráclito: “sua ideia do direito do destino, sua afirmação da guerra, sua exigência heroica do engajamento de todas as forças do povo no combate pela pátria”⁵⁹ (Wolf publica essas linhas no ano da invasão da França pelos exércitos nazistas). Ele contrapõe ao “Estado degenerado” (*entarteter Staat*) o “direito do herói” e a “ordem do destino”,⁶⁰ ao humanismo “estranho à vida”, “o humanismo alemão” de Hölder-

⁵⁷ “die Urordnungen der Familie, des Stammes und Volkes, der Stadt als wirklicher Lebensgemeinschaft, des Vaterlandes” (ibidem, p. 33).

⁵⁸ “Nicht nur ist das Recht etwas Ursprüngliches [...] es ist etwas *Schicksalhafter*. [...] Die Manifestationen des Rechts in Natur, Heros, Volk sind ja selbst Manifestationen des Schicksals” (ibidem, p. 37).

⁵⁹ “Mit Heraklit verwandt erscheint seine Idee des Schicksalsrechts, seine Bejahung de Kriegeres, sein heroisches Forderung des Einsatzes aller Volkskräfte für den Kampf um das Vaterland” (ibidem, p. 39).

⁶⁰ Ibidem, p. 44.

lin.⁶¹ Para Wolf, o Estado segundo Hölderlin é “cidade, comunidade, corporação, *Polis*, mas não Leviatã, sociedade ou simples aparelho administrativo”.⁶² Como veremos no próximo capítulo, encontra-se aí, condensada, a mesma crítica do Estado como “aparelho” e da sociedade liberal – aos quais são contrapostos comunidade, corporação ou *polis* do Estado nacional-socialista – feita no seminário de Heidegger e de Wolf sobre Hegel e o Estado.

Esse elogio do Estado corporativo e comunitário é seguido pela apologia, por Erik Wolf, da guerra, concebida não como “simples combate da ideia”, mas como “uma verdadeira luta sangrenta” para “levar uma vida reta segundo a ordem eterna da natureza”; em suma, uma “renovação do povo” (*Volkserneuerung*), concebida como “um combate pela autoafirmação” (*Kampf um die Selbstbehauptung*).⁶³ Essas páginas, assim como a apologia final do “direito germânico” contraposto à “*Aufklärung* do Oeste”,⁶⁴ ultrapassam o simples nacionalismo: trata-se da linguagem e das noções específicas do nazismo no mesmo ano da vitória do Terceiro Reich.

SOBRE A NECESSIDADE DE NOVAS PESQUISAS CONCERNENTES À VERDADEIRA EVOLUÇÃO DE ERIK WOLF

Este livro não tem por tema Erik Wolf. No entanto, é indispensável fornecer indicações suficientes para que sua imagem quase hagiográfica de “resistente” seja profundamente reconsiderada. Com efeito, Heidegger se serviu dessa lenda para se inocentar, e mais de um apologista seguiu o mestre nisso. É preciso, portanto, evocar certo número de elementos inéditos, ou publicados, mas jamais estudados, que fornecem provas indiscutíveis da radicalidade e da constância do engajamento pró-nazi de Erik Wolf.

⁶¹ Ibidem, p. 47.

⁶² “Sein Staat ist Gemeinde, Gemeinschaft, Korporation, Polis, aber nicht Leviathan, Gesellschaft oder gar bloßer Behördenapparat” (ibidem, p. 49).

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, p. 52.

Já evocamos as listas de destinatários das publicações deste último durante os anos 1940, antes e depois da derrota do Reich: elas provam que esteve longe de romper todo vínculo com alguns dos juristas nazistas mais radicais. Além disso, como testemunha uma série de cartas conservadas nos arquivos Wolf da Universidade de Friburgo, e especialmente uma de duas páginas datilografadas, datadas de 8 de novembro de 1945, na qual Ernst Forsthoff lhe pede que o ajude a se justificar diante das autoridades americanas, das quais depende, uma vez que se encontra em Heidelberg, suas relações com Ernst Forsthoff são suficientemente estreitas para que seja para ele que este último se volte em 1945, para lhe pedir proteção.⁶⁵

Outro documento importante é a carta de justificação (inédita) de cinco páginas datilografadas, com assinatura de Erik Wolf e endereçada, em 2 de novembro de 1945, ao governo militar francês de Baden-Baden, encontrada nos Arquivos do Ministério de Assuntos Estrangeiros conservados em Colmar. Wolf é aí mais explícito do que em seu projeto de carta a Karl Barth, publicado por Alexander Hollerbach. Ele não pode, com efeito, ocultar fatos que as autoridades francesas estão em condições de verificar ao consultar os Arquivos de Karlsruhe. Ele reconhece assim que se filiou, durante o verão de 1933, à Liga dos Juristas Nacional-Socialistas e contribuiu mensalmente, a partir dessa data, para o Partido Nazista, uma vez que aderiu ao NSDAP em 1º de maio de 1937. Para justificar seu engajamento em 1933, Erik Wolf apresenta dois argumentos principais: ele teria sido arrastado pela influência determinante de Martin Heidegger e, aliás mais “à esquerda” do que este último, teria sido motivado por sua vontade de reforma social. Assim, assegura:

Não foi segundo a “conjuntura” [...], mas para mostrar minha boa vontade social que entrei, durante o verão de 1933, na *NS-Juristenbund*, e contribuí mensalmente para aquilo que se chamava de “anel do sacrifício”, na ideia de que o dinheiro seria dirigido a fins sociais.⁶⁶

⁶⁵ Erik Wolf *Nachlaß*, C 130.

⁶⁶ “Nicht aus ‘Konjunktur’ [...] sondern um meinen guten sozialen Willen zu zeigen, bin ich im Sommer 1933 dem NS-Juristenbund beigetreten und habe für den

Essa tendência remontaria a 1929 e teria se conjugado com a influência do círculo de Stefan George:

Desde 1929, eu me encontrava sob a profunda influência da filosofia da existência de Martin Heidegger, para a qual eu viera a partir do neokantismo, da fenomenologia de Husserl e da leitura de Kierkegaard. A poesia e as pesquisas do círculo de Stefan George também me haviam influenciado bastante em 1924-1927, e sobretudo meu percurso pessoal com Gundolf, que me introduziu à ideia do filósofo soberano de Platão e esperava de um “grande homem” a salvação do futuro alemão.⁶⁷

Todavia, no engajamento nazista de 1933, teria sido a influência heideggeriana a determinante:

eu me esforcei em retificar o erro ao qual sucumbira em 1933 sob a influência sugestiva de um pensador considerável [Heidegger]. Esse erro consistia no fato de ter acreditado na possibilidade de que o ideal de justiça social se realizasse sob o domínio do nacional-socialismo.⁶⁸

Que Wolf fale a verdade quando ele acentua a responsabilidade de Heidegger e sua influência sobre ele é confirmado pelo episódio (do qual ele não fala aqui) da demissão recusada na noite de sua conferência de dezembro de 1933. E o testemunho de Wolf, em sua carta de 1945, confirma que o engajamento nacional-socialista de Wolf em 1933 procede diretamente da influência de Heidegger.

sog. ‘Opferring’ der Partei einen monatlichen Beitrag bezahlt, in der Meinung, das Geld werde sozialen Zwecken zugeführt” (Erik Wolf, MAE, Colmar).

⁶⁷ “Seit 1929 stand ich unter dem tiefen Eindruck der Existentialphilosophie Martin Heideggers, zu der ich über den Neukantianismus, die Phänomenologie Husserls und Lektüre Kierkegaards gekommen war. Stark beeinflusst hatte mich auch 1924/1927 die Dichtung und Forschung des Kreises um Stefan George, vor allem mein persönlicher Verkehr mit Gundolf, der mich in Platons Idee des philosophischen Herrschers einführte und von einem ‘großen Menschen’ das Heil der deutschen Zukunft erwartete” (Erik Wolf, MAE, Colmar).

⁶⁸ In alledem habe ich mich bemüht, den Irrtum wieder gut zu machen, dem ich 1933 unter dem suggestiven Einfluss eines bedeutenden Denkers [Heidegger, citado pouco depois] erlegen war. Dieser Irrtum war, daß sich an die Möglichkeit geglaubt habe, es lasse sich auch unter der Herrschaft des Nationalsozialismus das Ideal sozialer Gerechtigkeit verwirklichen” (Erik Wolf, MAE, Colmar).

Que a adesão de Erik Wolf ao nazismo seja motivada, principalmente, por um ideal de “justiça social”, eis o que é infinitamente menos crível, se nos voltarmos para seus escritos da época, nos quais se enfatiza sobretudo a realização da “raça alemã” no Estado total e nas enérgicas medidas eugenistas e racistas que Wolf preconiza e pretende justificar do ponto de vista do direito.

De resto, o progressivo engajamento de Wolf na Igreja protestante é inegável, mas parece, pela leitura de seus textos publicados, que ele procura bem mais conciliar do que contrapor uma à outra a orientação religiosa e a orientação nazista de sua existência. É bem explícito, por exemplo, no artigo que ele escreve em 1934 na revista evangélica nazista *Wort und Tat*, de Walter Kunneth, que se intitula “As Tarefas do Movimento de Juventude Cristã-Evangélica no Terceiro Reich”. Com efeito, vê-se ali Erik Wolf exaltar “nossa vida cristã, *bündisch, völkisch*”⁶⁹ e prosseguir nestes termos:

Trata-se agora, portanto, de manter verdadeiramente ao longo do tempo nosso ser cristão, nosso ser *bündisch*, nosso ser alemão, do qual tomamos consciência nas três grandes experiências do Evangelho, do movimento de juventude, do nacional-socialismo. É por isso que o importante não é dividir essas experiências segundo suas especificidades e suas diferenciações respectivas, mas considerá-las segundo sua unidade indissolúvel em nossa vida. Sabemos que é como juventude protestante que vivemos na comunidade paroquial e nos mantemos na fidelidade à nossa Igreja; sabemos que é como juventude *bündisch* que levamos a vida do *Bund* e respondemos por nossa *Bund*; sabemos que como juventude alemã que preservamos nosso *Volkstum* e nos mantemos atrás de nosso *Führer* Adolf Hitler. Ora, não se trata de realidades que se mantêm uma ao lado da outra, mas uma na outra, e a especificidade de nossa vida não consiste, como pensam vários, em ser um bom cristão e um mau camarada do povo, um bom elemento do *Bund* e um mau membro da comunidade paroquial, um bom camarada do povo e um cristão negligente, mas de formar, ao contrário, uma unidade viva desse triplo desenvolvimento

⁶⁹ Erik Wolf, “Die Aufgaben der evangelisch-christlichen Jugendbewegung im dritten Reich”. *Wort und Tat. Zeitschrift für Weltanschauung und Geisteskampf*, janeiro de 1934, p. 21.

de nossa essência, a partir do qual nascerão novas forças para a Igreja, o povo, o Estado e o *Bund*.⁷⁰

Uma concepção que uniu tão estreitamente uma existência supostamente cristã com o engajamento a favor de Hitler não tem grande coisa a invejar aos “cristãos alemães”, esses protestantes hitleristas que formaram, desde 1933, uma Igreja oficialmente subordinada ao *Führer*, mesmo que Wolf não se situe em um movimento tão extremo. Por suas teses, Wolf aproxima-se de Walter Kunneth, autor de *A Religião Völkisch do Presente*, que pretende promover o que chama de “dogma *völkisch* da unidade da raça, do povo e da religião”,⁷¹ sem querer incorrer em todos os excessos daqueles que rejeitam como “judeu” o Antigo Testamento em sua totalidade e fazem, assim, reviver a “visão de mundo de Marcion”.⁷²

Foi com efeito em uma coletânea coorganizada por Walter Kunneth, intitulada *A Nação diante de Deus. Sobre a Mensagem da Igreja no Terceiro Reich*, que Wolf publicou outro texto “evangélico”, mais elaborado. O livro organizado por Kunneth confere grande espaço a estudos raciais e eugenistas, como, por exemplo, “A Raça como Grandeza Biológica”, “A Raça como Princípio da Visão de Mundo” ou “Possibilidades e Limites da Eugenia”. O estudo de

⁷⁰ “So geht es jetzt darum, unserer Christsein, Bündischsein, Deutschsein, dessen wir in den drei großen Erlebnissen des Evangeliums, der Jugendbewegung, des Nationalsozialismus innegeworden sind, wirklich durchzuhalten. Deshalb ist nicht die Zerlegung dieser Erlebnisse in ihre jeweilige Besonderheit und Unterschiedenheit wichtig, sondern die Einsicht in ihre unauflösliche Einheit in unserem Leben selbst. Wir wissen, daß wir als evangelische Jugend in der Gemeinde leben und in Treue zu unserer Kirche stehen; wir wissen, daß wir als bündische Jugend Bundesleben führen und für unseren Bund eintreten; wir wissen, daß wir als Deutsche Jugend unser Volkstum bewahren und hinter unserem Führer Adolf Hitler stehen. Aber das ist eben kein Nebeneinander, sondern ein Ineinander, und die Besonderheit unseres Lebens liegt nicht darin, wie manche meinen, als gute Christen schlechte Volksgenossen, als gute Bündische schlechte Kirchengemeideglieder, als gute Bündische schlechte Kirchengemeideglieder, als gute Volksgenossen lässige Christen zu sein – sondern darin, diese dreifache Entfaltung unseres Wesens zu einer lebendigen Einheit zu gestalten, aus der dann Kirche, Volk, Staat und Bund neue Kräfte zuwachsen” (ibidem, p. 22).

⁷¹ Walter Kunneth, *Die völkische Religion der Gegenwart*. Berlin, 1931, p. 7.

⁷² Ibidem, p. 8.

Wolf teve duas versões diferentes, a das edições de 1933-1934 e aquela, bastante remanejada, da quinta edição publicada em 1937. A comparação entre ambas as edições e o estudo aprofundado da versão de 1937 – mais extensa e que integra as “aquisições” do direito nazista de 1935 – fornecem a prova de que Wolf está longe de renegar o nazismo em 1937.⁷³

Na primeira versão, encontram-se entre as principais referências de Wolf, em primeira linha, *O Estado Total*, de Forsthoff, a *Teologia Política*, de Carl Schmitt, com sua crítica da secularização política dos conceitos teológicos, e *Ser e Tempo*, de Heidegger, com seus existenciais como o chamado e a consciência, sobre os quais ele se apoia para evocar o que ele chama de “ser-autoridade autêntico” (*eigensten Autorität-Sein*).⁷⁴

Em 1937, o ponto de partida heideggeriano do texto continua a ser afirmado, a saber, o que Wolf chama de “ser-no-mundo-do-direito” (*das In-der-Welt-des-Rechts-Sein*).⁷⁵ Em contrapartida, já não se encontra mais o discurso sobre a raça onipresente da primeira versão. Será isso o sinal de um recuo crítico? Sem dúvida, o racismo fundamental e o antissemitismo de Erik Wolf são mais imediatamente visíveis na primeira versão, na qual só se trata de ilustrar a “unidade étnica do povo na raça e na linguagem” na medida em que ela é “criação”, estando entendido que “a ordem popular cristã repousa na existência do povo como *ethnos*, não como *demos*”, e se opõe ao que ele chama de “ordem judia antiga” (*altjüdisch*).⁷⁶ Essa unidade é fruto do “Estado total popular nacional-socialista” (*nationalsozialistischer totaler Volksstaat*) que preserva o “bem hereditário racial” (*rassisches Erbgut*).⁷⁷ Em suma, todo o seu texto consiste em explicitar e ilustrar

⁷³ Ver Erik Wolf, “Richtiges Recht und evangelischer Glaube”, *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, org. por Walter Künneth e Helmuth Schreiner. 3. ed. Berlin, 1934, p. 241-65; 5. ed. rev. e aumentada, 1937, p. 243-74.

⁷⁴ *Ibidem*, 3. ed., p. 254.

⁷⁵ Ver *ibidem*, respectivamente a 3. ed., p. 241, e a 5. ed., p. 243.

⁷⁶ *Ibidem*, 3. ed., p. 256.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 248.

o que ele não hesita em chamar de “relação de essência necessária entre o nacional-socialismo e a cristandade”.⁷⁸

Que esses desenvolvimentos sobre a raça não tenham sido retomados na segunda edição pode se explicar pelo fato de que o racismo de Erik Wolf foi publicamente atacado em 1935, no jornal de Friburgo *Der Alemanne* como não suficientemente “nordicista”.⁷⁹ Rothacker teve destino análogo. Nessa data, a questão da ortodoxia da doutrina racial tornou-se tema caloroso nas esferas do nazismo. Sem dúvida, foi essa a principal razão pela qual, a partir de 1937, Wolf se refugia em um discurso mais nebuloso e, portanto, mais dificilmente atacável, diretamente inspirado na linguagem heideggeriana. Com efeito, lê-se o seguinte:

experimentamos e reconhecemos no direito uma parte de nosso mundo, uma qualidade de existência que é própria à estrutura determinada de nosso ser. Essa estrutura do ser é a estrutura da comunidade na qual estamos e que nos torna conscientes, antes de tudo, do direito como um momento dessa existência particular.⁸⁰

Vê-se que o direito é relacionado por Wolf à estrutura de nosso ser, estando entendido que ela é a estrutura da comunidade. Daí, ele afirma que “o verdadeiro direito do presente alemão”⁸¹ remete à “totalidade político-cultural da comunidade do povo alemão”.⁸² Tendo partido da pressuposição da identidade entre o ser e a comunidade,

⁷⁸ “die wesensnotwendige Verbindung von Nationalsozialismus und Christentum” (ibidem, p. 249).

⁷⁹ O ataque contra a doutrina racial exposta por Erik Wolf se encontra em Helmut Metzdorf, “Gegen die Verfälschung des Rassenbegriffes”, *Der Alemanne*, 27 de outubro de 1935; citado por Alexander Hollerbach, “Zum Leben und Werk Erik Wolfs”, prefácio a Erik Wolf, *Studien zur Geschichte des Rechtsdenkens*. Frankfurt am Main, 1982, p. 249, n. 51.

⁸⁰ “Vielmehr erleben und erkennen wir im Recht einen Teil unserer Welt, eine Daseinsqualität, die unserer bestimmten Seinsstruktur eigen ist. Diese Seinsstruktur ist die Struktur der Gemeinschaft, in der wir sind und die uns das Recht als ein Moment dieses besonderen Daseins überhaupt erst offenbar macht” (Erik Wolf, “Richtiges Recht und evangelischer Glaube”, art. cit., 5. ed., p. 248).

⁸¹ “das richtige Recht der deutschen Gegenwart” (ibidem, p. 249).

⁸² “das politisch-kulturelle Ganze der deutschen Volksgemeinschaft” (ibidem).

entre *Sein* e *Gemeinschaft*, ele encontra, *in fine*, o conceito nazista por excelência da *Volksgemeinschaft*.

A doutrina do Direito exposta por Wolf em 1937, portanto, não é menos nazista do que aquela formulada em 1933, mas corresponde, em sua linguagem, a uma evolução que pode ser comparada à de outros “filósofos” do nazismo, como Erich Rothacker ou Carl Schmitt. Wolf combina de maneira eclética elementos hegelianos – sem dúvida, pela mediação de Karl Larenz, esse jurista nazi-neohegeliano de Kiel, que ele cita com frequência de maneira favorável –, heideggerianos e schmittianos. Uma vez relacionado o direito à “*existência política de uma comunidade do povo*”,⁸³ trata-se de explicitar a relação entre a *Volksgemeinschaft* e o direito. Wolf toma emprestado a Schmitt, então, a crítica do direito concebido como “norma” positiva à qual se deve contrapor o direito concebido como “ordem de uma comunidade concreta”⁸⁴ e “como um estado de coisas histórico-espiritual que só pode ser verdadeiramente apreendido e experimentado a partir do solo e de um pertencimento existencial à comunidade”.⁸⁵

Por trás dessas definições verbais, Wolf persegue um objetivo preciso. Ele pretende dispor de um conceito de comunidade que seja aplicável, de um lado, ao conceito nazista de comunidade do povo, de outro, à comunidade da Igreja protestante: de um lado, ao “conteúdo político do Estado”, de outro, ao “conteúdo espiritual de uma Igreja”.⁸⁶ Sobre esse ponto, há indiscutivelmente uma evolução de 1933-1934 a 1937, na medida em que não se trata mais de afirmar a unidade entre o Estado e a Igreja, mas de articulá-los sem fundi-los. A polêmica com os “cristãos alemães” torna-se então explícita, uma

⁸³ “Das Stück Leben, worin heute allenthalben die Wirklichkeit des Rechts als Einheit geschaut wird, ist die *politische Existenz einer Volksgemeinschaft*” (ibidem, p. 252).

⁸⁴ “Das Recht wird als Ordnung einer konkreten Gemeinschaft gewürdigt” (ibidem).

⁸⁵ “Das Recht wird [...] begriffen [...] als ein geistesgeschichtlicher Tatbestand, der nur vom Boden einer existentiellen Gemeinschaftszugehörigkeit aus richtig erfaßt und erlebt werden kann” (ibidem).

⁸⁶ Ibidem, p. 256.

vez que estes últimos tendem a confundir o *Volkstum* alemão com a Igreja. No entanto, a oposição entre os “cristãos alemães” e a Igreja protestante, tal como a concebe Wolf, não corresponde de modo algum à oposição entre uma concepção nazista da Igreja protestante e uma concepção antinazista. Na realidade, e este ponto é essencial, os argumentos de Wolf permanecem explicitamente nazistas. Temos aí, por conseguinte, uma polêmica que, em grande parte, permanece interna ao próprio nazismo.

Com efeito, o que Wolf censura nos “cristãos alemães” é o fato de permanecerem prisioneiros do “mesmo erro” (*gleicher Irrtum*) que aqueles que, “depois da Primeira Guerra Mundial, identificavam o ‘povo’ da Igreja com o conceito liberal-democrático de povo”.⁸⁷ Em suma, teria sido a Igreja protestante e não os “cristãos alemães” que teriam melhor compreendido e sabido aplicar à Igreja o novo conceito de comunidade orgânica. Wolf não hesita, portanto, em se apoiar sobre o direito nazista, isto é, a “lei para a segurança da Igreja evangélica alemã, de 24 de setembro de 1935”⁸⁸ e o “ponto 24 do Programa de Partido do NSDAP”, que prevê a “liberdade de todas as confissões religiosas no Estado”, mas sob condição de que não vão de encontro “à raça germânica” (*germanische Rasse*).

Wolf torna explicitamente seus, portanto, os limites raciais no interior dos quais o nazismo circunscreve a “liberdade religiosa”. Há aí uma evidente hipocrisia: deixa-se ao Estado a responsabilidade por definir o que é considerado bom para a “raça alemã” – isto é, a exclusão de todos os judeus da “comunidade do povo” – e se pretende salvaguardar, nesse contexto politicamente racista, a “liberdade confessional”! Pois é bem nisto que consiste a posição de Erik Wolf: “o povo não é a comunidade, mas a Igreja reúne sua comunidade no povo”,⁸⁹ estando bem entendido que esse povo é o *Volkstum* alemão tal como foi definido pelos nazistas. A esse respeito, ele não hesita em falar, em 1937 – portanto, logo depois das

⁸⁷ Ibidem, p. 270.

⁸⁸ Ibidem, p. 268.

⁸⁹ Ibidem, p. 269.

leis de Nuremberg – da “reorganização fundamental da consciência política de si do povo alemão no nacional-socialismo”.⁹⁰ Em suma, a comunidade da Igreja protestante tal como a concebe Wolf permanece explicitamente inscrita na comunidade do povo concebida pelo nazismo. Com efeito, ele afirma que: “a Igreja se mantém também no mundo do direito da comunidade do povo, no interior da qual ele reúne sua comunidade”.⁹¹

Compreende-se, portanto, que Wolf tenha podido aceitar aderir, nesse mesmo ano de 1937, ao NSDAP. Esse engajamento reafirmado e mais estreito no movimento nazista é a repetição consciente e combinada do que ocorrera em 1º de maio de 1933: desta vez, são os juristas nazistas da Faculdade de Direito de Friburgo, Theodor Maunz, Hörst Müller e Erik Wolf, que aderem juntos, em 1º de maio de 1937, ao Partido. Será preciso lembrar que Maunz e Müller haviam participado, no ano anterior, ao congresso violentamente antissemita organizado por Carl Schmitt “contra o espírito judeu”? A “reorganização da Faculdade de Direito” de Friburgo, tão desejada pelo reitor Heidegger quatro anos antes, em sua carta a Carl Schmitt, está agora completa, e Erik Wolf não se furtou a isso.

Basta, aliás, consultar os textos relativos ao direito que este último continuou a publicar após 1934 para se convencer de que ele fez mais do que legitimar o regime. Isso se vê, por exemplo, pelos livros que ele escolheu recensear em 1937, e pela maneira como o fez: o livro de Hans K. E. L. Keller, que defende, em 1935, a ideia segundo a qual haveria “um pensamento originalmente alemão e ao mesmo tempo supranacional do ‘império’”, distinto da ideia cristiano-romana do *Imperium* e oposta ao conceito francês do Império, e que estaria a ponto de se realizar no “direito dos povos do século XX, tal como se anuncia na comunidade do povo de Adolf Hitler”.⁹²

⁹⁰ “Die grundlegende Neugestaltung des politischen Selbstbewußtseins des deutschen Volkes im Nationalsozialismus” (ibidem, p. 259).

⁹¹ “Die Kirche steht aber auch in der Welt des Rechts der Volksgemeinschaft, innerhalb derer, sie ihre Gemeinde sammelt” (ibidem, p. 263).

⁹² “[...] in der Volksgemeinschaft Adolf Hitlers sich ankündigende Völkerreich des 20. Jahrhunderts”. Ver a recensão do livro de Hans K. E. L. Keller, *Das*

Ao “universalismo igualitário” do Império francês se contraporía “a ideia dinâmico-vital do Reich alemão”. Wolf só manifesta algumas reservas sobre a maneira pela qual o autor trata dos “fundamentos religiosos do pensamento do império”, mas avalia, em conclusão, que “considerado do ponto de vista político, o livro de Keller lança nova luz sobre a situação política europeia atual”.⁹³

Ainda mais reveladora, se possível for, é a recensão que ele fez do livro publicado no ano anterior, *O Direito Natural Atual*, de Hans-Helmut Dietze.⁹⁴ Esse autor é um dos principais teóricos nazistas do direito *völkisch*. Wolf aprova sem reserva, como uma tese “verdadeira em si”, sua distinção entre duas possibilidades de realização do pensamento do direito natural: “orgânico-*völkisch* e abstrato-individualista”. No entanto, para poder “pensar” essa distinção, não basta se apoiar, por exemplo, na distinção que faz Ferdinand Tönnies entre “comunidade” (*Gemeinschaft*) e “sociedade” (*Gesellschaft*): para sair dessa oposição ainda abstrata e falar adequadamente da “forma da comunidade alemã atual”, é preciso, segundo ele, apoiar-se sobre “a nova ideia de um direito da existência (*Daseinsrecht*) que não decorre da ideia, mas da forma, não da teoria, mas da *praxis* da existência política”. E Wolf zomba, a esse respeito, do “vitalismo à maneira bergsoniana”, de um modo que, no contexto da época, comporta inevitavelmente um vestígio de antissemitismo. A maneira pela qual pretende fundar o direito *völkisch* do nazismo no “direito do *Dasein*” corresponde àquela pela qual o próprio Heidegger relaciona, em seus cursos dos anos 1933-1934, a raça à existência político-histórica do povo. Essa recensão confirma que Wolf não procura de modo algum evitar os temas políticos que o obrigam a tomar posição e que ele per-

rechtliche Weltbild, Erster Band, Gegenreich Frankreich, Geschichte des westlichen Internationalismus. Berlin, Batschari Verlag, 1935, feita por Erik Wolf na *Historische Zeitschrift*, München/Berlin, Druck und Verlag von E. Oldenbourg, 156, 1937, p. 106-08.

⁹³ “Politisch betrachtet wirft K.s Buch ein neues Schlaglicht auf die gegenwärtige europäische Situation” (ibidem, p. 108).

⁹⁴ Ver a recensão do livro de Hans-Helmut Dietze, *Naturrecht in der Gegenwart*. Bonn, L. Röhrscheid, 1936, feita por Erik Wolf na *Historische Zeitschrift*, op. cit., p. 108-10.

manece tributário da maneira pela qual o próprio Heidegger pretende “fundamentar” o nazismo.

Um escrito mais desenvolvido, datado de 1939, revela-nos que, longe de tomar distância, Erik Wolf tem a ambição de se mostrar como um “filósofo do Direito” que constitua referência para o nacional-socialismo. Trata-se de um artigo intitulado “O Conflito de Método na Doutrina do Direito Penal e sua Superação”, publicado em abril de 1939 na revista de Direito nazista *Deutsche Rechtswissenschaft*, da Academia pelo Direito Alemão, fundada e dirigida por Hans Franck.⁹⁵ A revista é publicada pela editora nazista de Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt. O autor expõe o conflito que contrapõe a escola de juristas de Kiel à de Marburgo, cada grupo com tendência a se apresentar como “o único fundador do verdadeiro espírito da ciência do Direito nacional-socialista”.⁹⁶ O que está em jogo, segundo Wolf, são:

os valores determinados e os pensamentos protetores como: a raça, o povo, a pátria, a honra, a fidelidade, a força de defesa [...], nos quais se exprime o espírito de renovação do Direito Penal nacional-socialista.⁹⁷

Sem ocultar certa proximidade com o neo-hegelianismo do “filósofo do Direito” de Kiel, Karl Larenz – é lembrado, de passagem, que este último se inspira em grande parte no “realismo político” de Krieck, Baeumler, C. Schmitt e Freyer⁹⁸ –, Erik Wolf sustenta como indiscutível que essas duas escolas possuem uma orientação fundamentalmente nacional-socialista. Ele propõe uma superação da controvérsia, apoiando-se sobre Hegel e, mais ainda, sobre as mesmas palavras de Heidegger, afirmando que “a historicidade (finitude) do ser” ocorre também no Direito e que “sua verdade” não é uma retidão

⁹⁵ Sobre a Academia pelo Direito Alemão, da qual Heidegger fará parte, ver, adiante, cap. 8, p. 371-75.

⁹⁶ E. Wolf, art. cit., p. 170.

⁹⁷ “[...] bestimmte Werte und Schutzgedanken wie: Rasse, Volk, Vaterland, Ehre, Treue, Wehrkraft [...], in denen der Geist der nationalsozialistischen Strafrechtserneuerung sich ausspricht” (ibidem, p. 172).

⁹⁸ Ibidem, p. 174.

lógica imanente ao sentido do racionalismo, mas “a abertura temporal à existência histórica”.⁹⁹

Esses textos confirmam que Wolf não dispõe de uma “doutrina” original, mas que ele não faz mais, em termos de “Filosofia do Direito”, do que transpor para o domínio do Direito aquilo que ele reteve de Heidegger, a cada vez tendo em vista propor a legitimação, segundo ele a mais “verídica”, do Direito nazista. A maneira pela qual ele repete à exaustão a palavra “Direito” (*Recht*) corresponde à utilização encantatória do termo “ser” em Heidegger. Nos dois homens, a estratégia é a mesma: apoderar-se de um termo central da Filosofia ou do Direito para transmitir, por seu intermédio, uma “doutrina” que, em seus fundamentos discriminatórios e racistas, não é nem filosófica, nem jurídica, mas nazista.

No início dos anos 1940, seus escritos sobre o Direito na poesia alemã ou entre os primeiros pensadores gregos nos revelam até que ponto pode ir seu mimetismo em relação ao percurso de Heidegger. Além disso, vimos que uma leitura atenta de seus estudos sobre os poetas alemães atesta, ainda que expressa de maneira mais sutil, a presença do mesmo essencialismo do povo e da raça (*Stamm*) que em seus escritos dos anos 1930, e o mesmo enraizamento *völkisch* do Direito na comunidade e no *Volkstum*. O que forneceu a Erik Wolf uma aura de “resistente” após a guerra é que ele foi desses alemães que, quando a derrota de Hitler se tornou provável, depois certa, começaram a refletir seriamente no pós-Hitler, e que, sem ter feito realmente parte do grupo, se aproximou do “círculo de Friburgo” (*Freiburger Kreis*) composto de universitários protestantes, como o historiador Gerhardt Ritter e o economista Constantin von Dietze, que redigiram em 1942 um memorando secreto intitulado “A Ordem da Comunidade Política. Uma Tentativa de Retorno a si da Consciência Cristã na Miséria Política de nossa Época”.¹⁰⁰ Quando Gerhardt Ritter foi preso (ele só será libertado graças ao avanço do exército russo), Wolf

⁹⁹ Ibidem, p. 179.

¹⁰⁰ “Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit”.

foi interrogado por algumas horas pela Gestapo, em Berlim, no inverno de 1944, mas sem ter sido seriamente perturbado. No contexto da época, os membros do círculo de Friburgo compõem indiscutivelmente um núcleo de resistência a Hitler; contudo, o memorando comporta uma última seção redigida por Constantin von Dietze e intitulada “A Questão Judia”, que parece no mínimo embaraçosa. Em 1942, quando se decide e se realiza a “Solução Final”, e o destino pavoroso dos judeus sob o nazismo não pode mais ser ignorado, o memorando admite a legitimidade do retorno dos judeus para a Alemanha e para os países dos quais foram proscritos, mas afirma que a “questão judia” não será, por isso, resolvida! Longe de defender a reintegração dos judeus alemães ao povo alemão, o memorando apresenta como indispensável a constituição de um “estatuto internacional dos judeus”, pelo qual eles terão “em todos os Estados em que residem, a posição de estrangeiros”.¹⁰¹

Como quer que seja, os contatos de Wolf com o círculo de Friburgo é apenas um dos aspectos de sua atividade. Ele continua, ao mesmo tempo, a participar do esforço de guerra da Wehrmacht, aceitando publicar em fascículos, para o exército, seus estudos sobre os grandes pensadores alemães do Direito e, em fevereiro de 1944, vinha a Paris proferir cursos na Escola Superior da Wehrmacht...¹⁰²

¹⁰¹ “Es wird ein bis in einzelne gehendes internationales Judenstatus festgelegt, das etwa folgenden Inhalt haben könnte: [...] Die Juden haben in allen Staaten, in denen sie beheimatet sind, die Stellung von Ausländern” (citado por Silke Seemann, que enfatiza o caráter “nacionalista e tendenciosamente antissemítico” do memorial, op. cit., p. 230-31). A seção do memorando sobre a “Questão judia” (*Judenfrage*) é mais amplamente citada e comentada por Hugo Ott, em “Der ‘Freiburger Kreis’”. Klaus Eisele e Rolf-Ulrich Kunze (org.), *Mitverschwörer-Mitgestalter. Der 20. Juli im deutschen Südwesten*. Konstanz, 2004, p. 121-24.

¹⁰² Erik Wolf recebe, por ocasião de sua estadia em Paris, uma longa ligação telefônica de Ernst Jünger, que o conhece de reputação pela leitura de seu estudo sobre Adalbert Stifter e seu gosto comum pelo estudo dos coleópteros (ver Alexander Hollerbach, “Erinnerung an Erik Wolf”, *Freiburger Universitätsblätter*, dezembro de 2002, p. 99). Existe, particularmente, uma correspondência que consultamos entre Erik Wolf e os irmãos Jünger, conservada em parte em Marbach (no que concerne às cartas de Wolf), em parte no *Nachlaß Wolf* da Universidade de Friburgo (em relação às cartas que ele recebeu).

Um último ponto merece ser evocado: a maneira pela qual a Faculdade de Direito de Friburgo se reforma depois de 1945. Theodor Maunz e Horst Müller, os dois juristas nazistas que foram chamados a Friburgo em 1935 e aderiram ao NSDAP ao mesmo tempo que Erik Wolf, em 1º de maio de 1937,¹⁰³ foram um por um reintegrados na Universidade. Maunz, que notadamente participara do congresso antissemita de Carl Schmitt com uma conferência sobre “Os Judeus no Direito Administrativo” beneficia-se, enquanto “católico”, da proteção do arcebispo Konrad Gröber (que também interveio em favor de Heidegger), o que lhe permitiu ser admitido ao cargo de professor emérito em 13 de outubro de 1945.¹⁰⁴ Ele se queixa então que sua reintegração tenha sido retardada pelo fato de que, segundo seus termos: “três judeus já estão novamente sediados na Faculdade”.¹⁰⁵ Já no ano seguinte, o Conselho da Universidade propõe a reintegração de Maunz, e este abre caminho para a reintegração dos outros juristas nazistas de Friburgo. Ele apresenta, para esse fim, o antissemitismo de Horst Müller, autor, por ocasião do congresso de Schmitt, de uma contribuição particularmente virulenta sobre “Os Judeus na Ciência do Direito”, como um “desvio de juventude” (*jugendliche Entgleisung*). Ele mesmo e Erik Wolf conseguem obter sua reintegração em 1951,¹⁰⁶ a despeito dos protestos do pró-reitor Friedrich Oehlkers, que se insurge contra a “atual renazificação” da Universidade que constitui a reintegração de um homem como Horst Müller.¹⁰⁷ Vemos, portanto, que Erik Wolf não hesita em colaborar com Maunz e em participar desse movimento de “renazificação” da Faculdade de Direito.

¹⁰³ Silke Seemann afirma que Theodor Maunz pertencia ao NSDAP “desde 1933” (op. cit., p. 99). Na realidade, verificamos os Arquivos do MAE em Colmar que Maunz também aderiu em 1º de maio de 1937 ao Partido Nazista.

¹⁰⁴ S. Seemann, op. cit., p. 108.

¹⁰⁵ “bereits drei Juden wieder in der Fakultät saßen” (citado por S. Seemann, op. cit., p. 111).

¹⁰⁶ “Insbesondere Theodor Maunz und Erik Wolf drängten als Vertreter der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät im Senat auf eine schnelle Entscheidung im Fall Müllers” (ibidem, p. 304).

¹⁰⁷ Ibidem, p. 305.

Depois de Horst Müller, é Ernst Rudolf Huber, professor na Universidade do Reich de Estrasburgo, em 1941, e demitido em 1945, discípulo de Schmitt, e um dos juristas nazistas mais comprometidos,¹⁰⁸ que pode começar uma segunda carreira, graças à complacência ativa da Faculdade de Direito de Friburgo, que aceita acolhê-lo.¹⁰⁹

Importa notar, a esse respeito, pois é um fato pouquíssimo conhecido, que Ernst Rudolf Huber pertence ao “círculo mais estreito” (*engsten Kreis*) que gravita em torno de Martin Heidegger.¹¹⁰ De 1933 a 1937, ele foi professor em Kiel, a universidade mais “nazificada” de todo o Terceiro Reich. Descobrimos, aliás, que Heidegger foi autorizado pelo Ministério, em plena guerra mundial, a passar férias em outubro de 1943 em Estrasburgo, e é possível que ele tenha ali encontrado Huber, professor na Universidade de Estrasburgo desde 1941. Ora, 1943 é o ano em que Huber publica, sempre na editora nazista de Hamburgo – Hanseatische Verlagsanstalt – uma coletânea de Direito nacional-socialista intitulada *Ideia e Ordem do Império*, na qual, como veremos, foi publicado notadamente um longo artigo de Theodor Maunz.¹¹¹ Essas indicações abrem pistas para pesquisadores que se proponham a aprofundar ainda mais os múltiplos vínculos que existiram entre Heidegger e vários juristas ultranazistas.

Para retornar a Theodor Maunz, sua evolução ulterior fornece motivo de reflexão, pois prova que o tempo não remediou o nazismo fundamental dos juristas schmittianos. Logo após ter sido chamado para a Universidade de Munique e como membro da CSU, Maunz torna-se Ministro da Cultura da Baviera. No entanto, a redescoberta do fato de que ele publicara, na coletânea organizada por Huber,

¹⁰⁸ Ver, por exemplo, a compilação do Direito *völkisch* do nazismo, por Ernst Rudolf Huber, intitulada *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches*. 2. ed. Hamburg, 1939, na qual o autor cita em detalhe e comenta as leis e os decretos antisemitas que se sucedem ininterruptamente de abril de 1933 a novembro de 1938 (“Die Stellung der Juden”, p. 181-85).

¹⁰⁹ S. Seemann, op. cit., p. 320-22.

¹¹⁰ Segundo os termos de Max Müller, em *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, op. cit., p. 106.

¹¹¹ Ernst Rudolf Huber, *Idee und Ordnung des Reiches*. Hamburg, 1943.

em 1943, um estudo de cem páginas intitulado “Forma e Direito da Polícia”, obriga-o a se demitir.¹¹² Encontra-se em seu artigo, especialmente, um desenvolvimento sobre as relações entre a polícia, a SS e a Wehrmacht.¹¹³ Na sequência, será somente depois de 1993, ano de seu falecimento, que se descobrirá que ele mantinha há décadas contatos secretos com o partido neonazista *Deutsche Volksunion* e havia até mesmo redigido um artigo anônimo para o jornal desse partido.¹¹⁴

Quanto a Wolf, cuja trajetória ainda precisa ser estudada em profundidade, vimos que ele de maneira alguma rompeu, após 1945, seus laços com outros juristas nazistas, como Forsthoff, Maunz ou Kern. Além disso, ele legou à biblioteca do *Institut für Staatswissenschaft und Rechtsphilosophie* de Friburgo o conjunto de seus escritos e de suas separatas, incluindo os diferentes artigos e resenhas fundamentalmente nazistas que citamos parcialmente. Tudo isso mostra que ele não renegou esse aspecto de sua obra. Por outro lado, em seus escritos menos abertamente marcados, sua concepção do ser como *nomos* aparece como uma síntese das posições de Heidegger e Schmitt.¹¹⁵ Ainda é preciso estar atento à conotação dos termos empregados pelo autor dos *Pensadores Gregos do Direito*, quando se lê uma frase como esta: “a justiça como destinação do ser para todo ente significa também a unidade e a afirmação de si (*Selbstbehauptung*) do ser essencial em todo ente”.¹¹⁶

¹¹² Theodor Maunz, “Gestalt und Recht der Polizei”. *Idee und Ordnung des Reiches*, vol. II, p. 5-104.

¹¹³ “Polizei – S.S. – Wehrmacht”, *ibidem*, p. 28-36.

¹¹⁴ Ver S. Seemann, *op. cit.*, p. 99.

¹¹⁵ “echtes Sein sei sich selbst ‘nomos’” (A. Hollerbach, “Im Schatten des Jahres 1933...”, *art. cit.*, p. 146, que remete a esse respeito a Walter Heinemann, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heidegger für das Rechtsdenken*, Diss. Jur. Freiburg, 1970).

¹¹⁶ “Dike als Fügung des Seins für alles Seiende bedeutet aber auch Einheit und Selbstbehauptung des wesenhaften Seins in allem Seienden” (Erik Wolf, *Griechische Rechtsdenker*, 1950-1970, t. I [Parmênides], p. 293; citado por Hans-Peter Schneider, “Recht und Denken. Erinnerungen an Erik Wolf und Martin Heidegger”. *Verfassung-Philosophie-Kirche, Festschrift für Alexander Hollebarch zum 70. Geburtstag*. Berlin, 2001, p. 470-71). O artigo de H.-P. Schneider omite completamente os textos dos anos 1933-1944 e só trata das relações entre Heidegger

Essa frase se inspira no curso sobre Parmênides proferido por Heidegger durante o semestre de inverno de 1942-1943, acompanhado por Wolf. O léxico é característico: o autor reduz a justiça ao ser, assim como Heidegger identificava o Estado *völkisch* ao ser em seu seminário hitlerista de 1933-1934. Além disso, a palavra *Selbstbehauptung*, empregada, como se sabe, no título do discurso de reitorado, é aquela mesma pela qual o mestre pretende definir o político, no seminário inédito de 1934-1935, que ministraram juntos.¹¹⁷ Uma vez mais, termos de aparência filosófica, como “ser”, ou jurídico, como “justiça” e “direito”, mascaram, na realidade, conteúdos bem diferentes. Assim, após ter se exprimido de maneira radical nos primeiros anos, as convicções profundas de Erik Wolf (assim como as de Heidegger) demonstram notável constância, mesmo que, na sequência, tenham sido reformuladas de maneira cada vez mais nebulosa e cifrada.¹¹⁸ Parece, portanto, que ele não rompeu com o nazismo. Assim como seu mestre, ele se alimentou dele de maneira oculta, como um fogo que continua a queimar sob a cinza.

e Wolf ao se referir aos escritos dos anos 1950-1970, o que impede de discernir o fundo nazista que continua a se difundir em profundidade, por trás do uso aparentemente anódino dos termos mais gerais.

¹¹⁷ Ver adiante, cap. 8, p. 426 ss.

¹¹⁸ Ver, por exemplo, o artigo de 1950 em homenagem a Heidegger: Erik Wolf, “ANHP ΔΙΚΑΙΟΣ. Zur rechtsphilosophischen Interpretation der Tragödie ‘Ödipus Rex’ von Sophokles”. *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main, 1950, p. 80-105.

Capítulo 8 | Heidegger e a perenidade do Estado nazista no seminário inédito sobre Hegel e o Estado

“Afirmou-se que, em 1933, Hegel estava morto; pelo contrário, foi somente então que ele começou a viver.”

Heidegger, *Hegel e o Estado*¹

Os escritos dos anos 1933-1934 que evocamos anteriormente, quer se trate de discursos, conferências ou cursos, exaltam a “grandeza” do momento histórico representado pela tomada de poder pelo *Führer* e a “transformação na essência do homem” que esse acontecimento desencadeia. Além disso, o seminário hitlerista do inverno de 1933-1934 nos revelou um Heidegger dedicado a consolidar a instituição do Terceiro Reich por meio da formação de uma “nobreza política” que teria faltado a Bismarck, nobreza destinada a servir de corpo e alma à dominação do *Führerstaat*, estimulando o *eros* que uniria o povo alemão a Hitler. O texto que examinaremos permite ir ainda mais longe na apreensão do engajamento nacional-socialista de Heidegger. Trata-se do segundo seminário inédito ao qual este livro é consagrado. Ele data do inverno de 1934-1935 e traz o duplo título *Hegel, sobre o Estado*. Nele, vê-se Martin Heidegger preocupado em assegurar a perenidade do Estado nazista no longuíssimo prazo.

Com efeito, desde a introdução do seminário, ele não hesita em afirmar o seguinte: “o Estado atual ainda deve durar além de 50 ou 100 anos”.² Enunciada no final de 1934, essa frase mostra que Heidegger projeta a realidade política do Estado nazista no futuro mais distante – além mesmo de 2034! Nós o veremos instigando seus

¹ “Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; im Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*. Winterseminar 1934-1935, Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar, début de la 8^e séance, 23 janvier 1935, *reportatio* de Wilhelm Hallwachs, f. 75 v^o).

² “[...] der Staat auch noch nach 50 oder 100 Jahren existieren soll” (ibidem, f. 1 r^o).

estudantes a ter em vista a perenidade desse Estado além mesmo da pessoa e da duração de vida do *Führer*. Não se trata de uma distância crítica em relação a Hitler: a maneira pela qual ele valoriza a finitude constitutiva do “só e único *Führer*” no curso sobre Hölderlin, da mesma época, o elogio de Hitler e Mussolini no curso do ano seguinte, sobre Schelling, ou o testemunho romano de Karl Löwith de 1936, provam que seu hitlerismo não enfraqueceu nem após o assassinato, em 30 de junho de 1934, de Ernst Röhm e de Schleicher, nem após as leis raciais de Nuremberg, de setembro de 1935. É preciso ver nessa projeção no longo prazo, portanto, uma maneira de apresentar a si próprio como aquele mais apto a assegurar de maneira mais durável a direção e a perenidade “espirituais” do Estado nazista.

Essa ambição demonstra que o objetivo visado por seu ensino não é filosófico, mas político. Não se trata de contribuir para o progresso do pensamento humano, mas de reforçar a dominação incondicional do Estado nazista. Ora, nessa data, não há mais dúvida possível: sua violência é radicalmente destrutiva para o ser humano e para suas liberdades fundamentais, como mostram as leis racistas instituídas de 1933 a 1935, as arbitrariedades cotidianas da SA, a crescente influência do SD e da Gestapo em todos os escalões da atividade administrativa e acadêmica, a abertura dos primeiros campos de concentração e os assassinatos da Noite dos Longos Punhais.

Que Heidegger conceba a si mesmo como o “pensador” a instituir em “espírito” o Estado nazista concretamente criado por Hitler, que permitiria sua perenidade no longuíssimo prazo, é confirmado na sequência do seminário, no qual ele não hesita em comparar sua “doutrina” do Estado e sua realização futura com o pensamento aristotélico do movimento que, 25 séculos depois, tornou possível o desenvolvimento da mecânica e, finalmente, o automóvel! Assim, a relação ternária que une poeta, pensador e criador do Estado, no curso sobre Hölderlin da mesma época, é ilustrada e apoiada pela maneira pela qual Heidegger concebe a relação de sua obra com a ação do *Führer*, isto é, a perenidade do “Estado atual” instituído por Hitler.

Essa vontade de se projetar no futuro mais longínquo é o que há de mais inquietante em Heidegger. De um lado, o que ele pretende

perenizar é simplesmente o nazismo que chegou ao poder em 1933. De outro lado, sua estratégia de “reconquista” do pós-guerra, que teve um êxito formidável, tende a difundir o fundo hitlerista e nazista do qual ele se alimentou constantemente. A esse respeito, o fato de esse seminário ainda não estar acessível, mas apenas anunciado como próximo, num futuro indefinido, no volume 80 do *Gesamtausgabe*, que deve conter todos os seminários dedicados a Hegel e a Schelling (o que parece fisicamente impraticável), mostra que essa intenção está sempre na obra e é sempre atual, uma vez que pretende publicar como um seminário de filosofia sobre Hegel um ensinamento que visa perpetuar a dominação do nazismo.

Ao propor um exame crítico desse seminário, apoiado por citações significativas destinadas a servir o “direito à história”, pretendemos chamar a atenção dos leitores para o perigo que representa a influência crescente da obra de Heidegger sobre os espíritos. A fim de preservar o futuro, para libertar o horizonte da Filosofia, é hora de enfrentá-lo e de revelar a verdadeira natureza dessa obra.

HEIDEGGER E A “COMISSÃO PELA FILOSOFIA DO DIREITO”, CRIADA EM MAIO DE 1934

A projeção política de Martin Heidegger no longo prazo não o leva, por isso, a negligenciar o presente. Seu engajamento, a partir de maio de 1934, na Academia pelo Direito Alemão, criada pelo *Führer* dos juristas nazistas, Hans Franck, o prova. Para compreender o contexto no qual se situa esse seminário, precisamos começar evocando o engajamento institucional, que constitui a tela de fundo das tomadas de posição de Heidegger em relação à “Filosofia do Direito” e em relação a um jurista como Carl Schmitt, cuja concepção do político ele discutirá.

Se a relação de Heidegger com a “Filosofia do Direito” é uma das questões em jogo no seminário, ela é bem menos filosófica do que institucional e política. Em 1934-1935, não se trata mais de introduzir o princípio do *Führer* na Universidade. Essa etapa já foi superada; se Heidegger renunciou ao reitorado, não foi somente por causa dos

obstáculos encontrados, mas também para se consagrar a outras tarefas, nas quais ele pode agir de maneira menos local e menos exposta. De fato, logo após sua saída do reitorado de Friburgo, ele participa na criação de uma nova instituição: a “Comissão pela Filosofia do Direito da Academia pelo Direito Alemão” (*Ausschuß für Rechtsphilosophie der Akademie für Deutsches Recht*).

O criador da Academia pelo Direito Alemão, Hans Franck, foi um dos primeiros nacional-socialistas. Em 1919, ele já participara, com Dietrich Eckart, Adolf Hitler, Alfred Rosenberg, Rudolf Hess e Karl Haushofer, da *Thule Gesellschaft*, sociedade secreta que foi a matriz do movimento hitlerista. Em 1933, ele se torna ministro de Estado pela Baviera e comissário de Justiça do Reich. A Academia pelo Direito Alemão foi fundada em 1933 como uma corporação de Direito Público cuja sede se encontra em Munique. Pela lei de 11 de julho de 1934, ela recebe o estatuto de Instituição do Reich. Em seu discurso no Congresso dos Juristas de Leipzig, de 1933, Hans Franck especifica nos seguintes termos a relação constitutiva entre o Direito e o conceito de raça (*Rassebegriff*):

A raça é a substância criadora de um povo e a única condição essencial de sua duração. A tarefa do Direito consiste em proteger a raça em todos os sentidos. [...] É somente com um conceito de raça que a parte sadia dos povos do mundo será libertada da loucura da decadência.³

A Comissão pela Filosofia do Direito foi oficialmente fundada no início de maio de 1934, por ocasião de uma manifestação ocorrida de 3 a 5 de maio, nos Arquivos Nietzsche em Weimar. Os membros dessa comissão foram escolhidos por Hans Franck. Aí têm assento “filósofos” como Martin Heidegger, Erich Rothacker e Hans Freyer, e um jurista que, na Academia pelo Direito Alemão, ocupa o segundo lugar após Hans Franck, a saber, Carl Schmitt; enfim, dignitários do Partido, como Alfred Rosenberg e o agitador Julius Streicher, redator-chefe do jornal antisemita *Der Stürmer*.

³ Citado por G. Schneeberger, op. cit., p. 255.

Em sua conferência inaugural, Hans Franck solicita que “a comissão se constitua como uma comissão de combate do nacional-socialismo”. Trata-se de ligar entre si conceitos como os de “raça, Estado, *Führer*, sangue...”. Com efeito, ele afirma:

a irrupção da Filosofia do Direito significa: despedir-se solenemente da concepção de uma filosofia de escravo a serviço de dogmas não alemães. O direito da vida, e não o direito formal, deve ser nosso objetivo. [...] deve ser um direito de senhores, e não um direito de escravos. O conceito de Estado do nacional-socialismo será reconstruído por nós com base na unidade e na pureza do homem alemão, formulado e realizado no Direito e no *Führerprinzip*.⁴

Vê-se como ele vincula o fundamento racial do direito nazista à distinção grosseiramente retomada da *Genealogia da Moral*, de Nietzsche – ao qual ele se refere explicitamente – e transposta para o Direito: distinguir um Direito dos senhores e um Direito dos escravos. Vê-se também como uma das principais tarefas da Comissão pela Filosofia do Direito deve ser de trabalhar para a concepção do Estado hitlerista, relacionada ao Direito nazista e ao *Führerprinzip*. Em uma tarefa dessa ordem Heidegger participa explicitamente em seus dois seminários.

No entanto, o aspecto político do trabalho da comissão permanece subordinado a seu objetivo racial. Hans Franck não o oculta por ocasião da conferência de imprensa que ele oferece na saída da manifestação, em 5 de maio de 1934, diante de duzentos jornalistas, dos quais quarenta representantes da imprensa estrangeira. Com efeito, ele especifica: “o fundamento de nossa legislação é a salvaguarda da substância racial de nosso povo e de seu valor”.⁵

⁴ “Der Durchbruch der Rechtsphilosophie heißt daher: Feierlich Abschied nehmen von der Entwicklung einer Knechtsphilosophie im Dienste undeutscher Dogmen. Lebensrecht und nicht Formalrecht soll unser Ziel sein. [...] es soll aber ein Herrenrecht und nicht Sklavenrecht sein. Der Staatsbegriff des Nationalsozialismus wird von uns neugebaut auf Einheit und Reinheit des deutschen Menschentums, formuliert und verwirklicht im Recht und im Führerprinzip” (Hans Franck, *Frankfurter Zeitung*, 5 de maio de 1934; citado por V. Farias, op. cit., p. 278; trad. fr. [modificada], p. 230-31).

⁵ “[...] das Fundament unserer Gesetzgebung die Erhaltung der rassischen Wertsubstanz unseres Volkes ist” (Hans Franck [org.], *Akademie für Deutsches Recht*,

Esta é a comissão de cujos trabalhos Heidegger participou durante vários anos. Não conhecemos atualmente o conteúdo das sessões de trabalho nas quais ele tomou parte, nem as declarações que ele possa ter feito ali. A esse respeito, pode-se considerar que é lamentável que, em 1945, um exame sério do passado não tenha permitido esclarecer esse ponto, mas a Comissão da Universidade de Friburgo encarregada de estatuir sobre seu caso se concentrou demasiado exclusivamente sobre seu reitorado e se limitou a apelar ao testemunho de alguns colegas, sem empreender a menor pesquisa nos arquivos. É verdade que a maior parte das Atas da Academia pelo Direito Alemão, conservadas em Munique, foi destruída no final da guerra. Sabemos, pelo menos, por meio do testemunho de Karl Löwith, que em 1936 Heidegger continua notoriamente a fazer parte da instituição e aceita sentar-se junto de um homem como Julius Streicher. Numa resposta embaraçada a Löwith, pronunciada a contragosto e após um silêncio, Heidegger admite que o *Stürmer*, de Streicher, “não passa de pornografia”, mas tenta desculpar o *Führer*, afirmando que ele “não compreendia por que Hitler não se livrava desse tipo”.⁶ Visivelmente, nessa data, o hitlerismo de Heidegger continua intacto. Löwith o confirma, apontando que seu antigo professor não lhe “deixa qualquer dúvida sobre sua fé em Hitler”.⁷

Ora, deve-se saber que a Academia pelo Direito Alemão participou ativamente, sob a tutela de Hans Franck e de Carl Schmitt, da elaboração das leis racistas e antissemitas de Nuremberg de setembro de 1935. E está estabelecido, aliás, que de 1934 a 1936, pelo menos, Heidegger estava presente e ativo nessa instituição. Eis porque sua participação na Comissão pela Filosofia do Direito, que prosseguiu após a promulgação das leis racistas de Nuremberg, levando-se em conta a evolução do regime hitlerista, aparece como moralmente mais

Jahrbuch 1, 1933/1934, p. 177; citado por V. Farias, op. cit., p. 279; essa citação não figura na edição francesa).

⁶ “Warum sich Hitler nicht von diesem Kerl befreie, das verstünde er nicht” (Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland...*, op. cit., p. 58; trad. fr. p. 78).

⁷ “Er ließ auch keinen Zweifel über seinen Glauben an Hitler” (ibidem, p. 57; trad. fr., p. 77).

grave e mais comprometedora ainda do que seu reitorado. De qualquer modo, foi no contexto dessa colaboração intelectual na obra dos juristas nazistas que Heidegger manteve, com Erik Wolf, um seminário sobre a Filosofia do Direito e do Estado de Hegel.

APRESENTAÇÃO DO SEMINÁRIO SOBRE HEGEL E O ESTADO

Ao que parece, não subsistem, para o seminário intitulado *Hegel, sobre o Estado*, nem o livro do seminário no qual o protocolo de cada sessão é consignado por um estudante diferente e relido pelo professor, nem um texto manuscrito de Heidegger, mas somente as notas de curso, bastante completas, que foram tomadas por dois estudantes, Wilhelm Hallwachs e Siegfried Bröse, e conservadas no DLA de Marbach. Atualmente, o leitor só dispõe de uma breve mas útil apresentação sintética de Jeffrey Barash, o primeiro a publicar o conteúdo desse seminário,⁸ ao que se deve acrescentar três curtas citações concernentes a Carl Schmit, publicadas por Theodore Kiesel e Marion Heinz, que foram extraídas da *reportatio* de Bröse;⁹ enfim, um desenvolvimento mais recente de Francesco Fistetti, que se apoia unicamente sobre a apresentação de Barach, e não sobre um estudo direto das *reportationes*.¹⁰

Diferentemente do seminário hitlerista do inverno precedente, que não aparece no plano de edição da *Gesamtausgabe* e cuja existência não é jamais mencionada pelos detentores dos direitos (sem dúvida, porque a intensidade do hitlerismo de Heidegger é aí tão manifesta que não pode ser mascarada por títulos de parágrafos de ar

⁸ Ver J. A. Barach, *Heidegger et son Siècle. Temps de l'Être, Temps de l'Histoire*, op. cit., p. 131-34. O autor discorrera sobre esse seminário em "Martin Heidegger in the Perspective of the 20th Century". *Journal of Modern History*, 64, n. 1, março de 1992, p. 52-78. Ele o evoca novamente, de maneira mais breve, em *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. 2. ed. New York, 2003, p. 224-25.

⁹ Ver Marion Heinz e Theodore Kiesel, "Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv". Hermann Schäfer (org.), *Annäherungen an Martin Heidegger, Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*. Frankfurt am Main, 1996, p. 110.

¹⁰ Francesco Fistetti, *Heidegger e l'Utopia della Polis*. Gênova, 1999, p. 31-36.

filosófico), o seminário *Hegel, sobre o Estado* deverá ser editado no volume 80, destinado a reunir o conjunto dos seminários consagrados a Hegel e a Schelling. Não sendo a *Gesamtausgabe* uma edição crítica, ignora-se se os futuros editores seguirão o texto de Hallwachs, o de Bröse, ou um misto de ambos, no qual, na ausência de notas justificativas, o leitor não terá qualquer meio de verificar seus critérios e sua pertinência. De qualquer modo, embora disponhamos da transcrição de todas as notas de Wilhelm Hallwachs, não nos compete publicar esse seminário na íntegra. Se, todavia, é necessário informar o público, da maneira mais completa, e desde já, sobre a realidade do que é aí ensinado, e, de resto, aprofundar seriamente o que ele representa e o que significa a presença de Erik Wolf ao lado de Heidegger, é especialmente porque a existência desse texto, assim como a participação de Erik Wolf, foram utilizados – como vimos com o exemplo de Jean-Michel Palmier – por certos apologistas, a fim de fazer acreditar que Heidegger teria se distanciado do Estado nacional-socialista a partir de 1934. Ora, quando se toma conhecimento do conteúdo desse seminário, é o contrário que se evidencia, de modo que se é levado a concluir que esses apologistas não leram o seminário nem os escritos nazistas de Erik Wolf, ou então dissimulavam cientemente o que sabiam. Trata-se, portanto, de restabelecer a verdade histórica, o que só pode ser realizado apoiando-se em um mínimo de citações e de trechos.

Na *reportatio* de Wilhelm Hallwachs, constituída de 82 folhas frente e verso, parece que se podem distinguir oito sessões, que teriam ocorrido desde o início de novembro de 1934 até 23 de janeiro de 1935 (só as últimas cinco são precisamente datadas). Não é possível resumir a totalidade do seminário, mas pode-se propor uma primeira abordagem, que permitirá evidenciar vários pontos importantes: a introdução do seminário, que enuncia o fim político visado por Heidegger; o fracasso das três primeiras sessões, nas quais se listam considerações gerais que suscitam o protesto de seus estudantes; a intolerável identificação de Hegel com o nazismo, que chega ao poder em 1933; a maneira bastante particular pela qual Heidegger utiliza conceitos hegelianos, especialmente na quarta sessão; suas observações e

as de Erik Wolf sobre a “Filosofia do Direito” e a “constituição”, na quinta e sexta sessões; enfim, o desenvolvimento da oitava e última sessão, na qual Heidegger evoca o Estado total e *völkisch*, relaciona o Estado à *polis*, depois opera uma distinção entre sua concepção do político e a de Carl Schmitt.

INTRODUÇÃO DO SEMINÁRIO: COMO FAZER DURAR O ESTADO NAZISTA ALÉM DE CINQUENTA OU CEM ANOS?

O seminário se apresenta como um trabalho acadêmico, destinado a estudantes que iniciam em Filosofia. De fato, como é frequente nos cursos de Heidegger, ele assume o tom de um comentário, ou mesmo de uma simples paráfrase dos parágrafos dos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel que dizem respeito ao Estado. Além disso, a evocação dos grandes conceitos hegelianos – “espírito” e “liberdade” – dá a impressão de que o seminário evolui na esfera da Filosofia. No entanto, trata-se apenas de uma aparência. Na realidade, o que está em jogo no texto não é filosófico, mas político. A maneira pela qual, desde a primavera de 1933, Heidegger evoca em seu curso a doutrina do Estado de Hegel já mostra em que espírito ele a concebe. Com efeito, ele escreve o seguinte:

Como Hegel deixava Heidelberg, ele declarou, em um texto de despedida, que não era com intenções filosóficas, mas políticas, que ele ia a Berlim: a filosofia do Estado estava pronta. Ele dela esperava eficiência política; ele não tinha gosto pelo simples ensino. Sua filosofia exerceu uma influência forte e singular sobre a disposição de espírito do Estado.¹¹

Apoiando-se sobre a carta escrita por Hegel ao Conselho da Universidade de Heidelberg na qual ele informava que partia para Berlim, Heidegger interpreta a aceitação dessa cátedra como expressão de sua vontade não filosófica, mas política, de inspirar a constituição

¹¹ “Als Hegel Heidelberg verließ, brachte er in einem Abschiedsschreiben zum Ausdruck, daß er nicht in philosophischen Absichten nach Berlin gehe, sondern in politischen: die Staatsphilosophie sei fertig. Er hoffe auf politische Wirksamkeit, am bloßen Dozieren habe er keinen Geschmack. Seine Philosophie gewann höchst merkwürdigen Einfluß auf die Staatsgesinnung” (Heidegger, GA 36/37, 19).

do Estado efetivo. Longe de ser somente um trabalho de reflexão teórica sobre os fundamentos do direito político, a doutrina do Estado de Hegel só adquiriria todo seu sentido na medida em que se traduzisse na realidade política mais concreta.

Não precisamos discutir aqui, em profundidade e por si mesma, a questão tão debatida das relações entre a filosofia hegeliana do Estado e seu contexto histórico. O que devemos reter é a maneira pela qual o próprio Heidegger concebe a questão. Com efeito, isto nos informa sobre a maneira pela qual ele concebe o trabalho realizado em seu seminário. Podemos mesmo ir além. Parece, com efeito, que Heidegger se identifica com a posição de Hegel. Logo após o parágrafo que citamos do curso de 1933, ele escreve que “Hegel manifesta a natureza específica e o caráter racial (*Stammesart*) da Suábia”. De maneira inteiramente *völkisch*, Heidegger atribui a maior importância às raízes suábias do autor dos *Princípios da Filosofia do Direito*, que são também as suas, como ele gostava de lembrar, por exemplo, a propósito do conselheiro Schwoerer, “um suábio como eu”, dizia, com o que ele evocava, em 1929, o que ele não hesitava em chamar de “enjudiamento crescente” da “vida espiritual alemã”. Essa abordagem “suábia” e *völkisch* de Hegel se encontra, de modo similar, em um de seus exegetas, que mergulhará em 1933 no nazismo, Theodor Haering, professor na Universidade de Tübingen. Em sua conferência sobre “Der werdende Hegel”, pronunciada em 1931 no Congresso Hegel de Berlim, por ocasião do centenário de sua morte, Theodor Haering enfatiza as raízes suábias de Hegel, nascido, como ele, em Stuttgart, e pretende pensar a partir dele a “unidade concreta e autêntica do povo, dos alemães”.¹²

Para retornar a Heidegger, é verossímil que ele veja na trajetória de Hegel, de Heidelberg a Berlim, o equivalente da carreira que

¹² “[...] der eigenen Konkreten Volkseinheit, der deutschen”. Theodor Haering, “Der werdende Hegel”, *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses (Berlin, 1931)*, 1932, p. 26. Haering publicará, em seguida, *Hegel, sein Wollen und sein Werk, eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Leipzig, vol. II, 1938, no qual sua leitura *völkisch* de Hegel é ainda mais explícita. E ele publicará ainda, em 1942, uma coletânea de inspiração nazista intitulada *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*.

poderia ter sido a sua quando ele foi chamado, por duas vezes, para a Universidade de Berlim, para decidir finalmente permanecer em Friburgo. Em todo caso, a doutrina hegeliana do Estado representa certamente para ele, em 1934-1935, o exemplo de um pensamento destinado a inspirar os “criadores do Estado”, segundo a tríade exposta no curso sobre Hölderlin do mesmo período.

Podemos mesmo ir mais longe: a vontade hegeliana de influir sobre a constituição do Estado de sua época permite a Heidegger retomar essa intenção política por sua conta e apresentar-se como aquele que “pensa”, no mais longo prazo, o “Estado atual”, isto é, o Estado nacional-socialista instituído em 1933 e reforçado por uma sucessão de decretos, tal como ainda deverá existir além do próximo século. É o que ele enuncia em seu seminário:

O objetivo do exercício é a *reflexão filosófica sobre o Estado*, devendo ser conduzido apoiando-se sobre Hegel. Poderíamos considerar hoje como inatual a reflexão filosófica sobre o Estado, porque se diz hoje que o Estado atual não nasceu dos livros, mas do combate. Semelhante afirmação repousa sobre a representação segundo a qual o espiritual se encontra somente nos livros. Esquece-se aí que o Estado ainda deve existir além de 50 ou 100 anos. Contudo, deve haver alguma coisa *pela qual* ele existe. Ele só pode durar pelo espírito. Ora, são os homens que carregam o espírito. Todavia, os homens devem ser educados.¹³

Vê-se que o objetivo afirmado desse seminário é o mesmo de 1933-1934: a perenidade do Estado instituído pelo Terceiro Reich. Para atingir esse fim, Martin Heidegger se serve da “Filosofia do Direito” como de um simples meio. Ele a utiliza para fins que lhe são absolutamente estranhos, uma vez que o que está em jogo é a longevidade

¹³ “Die Absicht der Übung ist die *philosophische Besinnung über den Staat*. Durchzuführen an der Hand von Hegel. Die philosophische Besinnung über den Staat könnte man heute für unzeitgemäß halten, da man ja heute sagt, daß der heutige Staat nicht durch Bücher entstanden sei, sondern durch Kampf. Einer solchen Behauptung liegt die Vorstellung zu Grund, daß das Geistige nur in Büchern steht. Man vergisst dabei, daß der Staat auch noch nach 50 oder 100 Jahren existieren soll. Dann muß er aber etwas haben, *wovon* er existiert. Er kann nur dauern durch den Geist. Der Geist aber wird getragen durch die Menschen. Die Menschen aber müssen erzogen werden” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 1 r^o).

do Estado total e *völkisch* do nazismo. Afinal de contas, é a Filosofia como um todo que é instrumentalizada, não só porque Heidegger sustenta que, em Hegel, é toda a Filosofia ocidental que está reunida, mas também porque o fim explicitamente visado não consiste em elaborar uma concepção teórica do Estado, mas contribuir para a perenidade do Estado nazista. Como dissemos, o fim não é portanto filosófico, mas político. Trata-se de prover à educação “espiritual” dos homens destinados a fazer durar esse Estado. E vimos como, em seus cursos, Heidegger concebe “o espírito”: nem como uma razão, nem como um entendimento, mas como “vento”, “tempestade”, “impulso”, “engajamento”,¹⁴ como aquele que comove e transporta um povo, e não como aquele que vem esclarecer o pensamento humano.

Pode-se afirmar, então, que Heidegger prossegue, nesse seminário, a “educação política” começada nos discursos e nos cursos dos anos 1933-1934 e no seminário inédito do ano precedente. E não nos surpreenderemos se ele retornar, no final de seu novo seminário, à definição do político e à discussão de Schmitt empreendida um ano antes. Que ele pense mais do que nunca na perenidade do Estado instituído em 1933 mostra que ele de modo algum renunciou a seu engajamento no nazismo. Há, contudo, uma mudança de perspectiva que é essencial discernir, porque envolve todo o futuro.

Na primavera de 1933, Heidegger tinha a presunção de acreditar que podia diretamente aconselhar Hitler. Vimos isso pelo telegrama que ele lhe dirige em 5 de maio de 1933, no qual não faz nada menos do que sugerir a conduta a seguir. Ainda pusemos a questão de saber se Heidegger – cujos estreitos contatos políticos com personalidades altamente situadas de Berlim e Munique se revelaram – não teria participado da elaboração de alguns dos memorandos e, talvez, mesmo de inúmeros discursos do *Führer*. Em novembro de 1933, no momento do plebiscito, Heidegger pôs todas as suas forças a serviço da consolidação imediata do poder do *Führer*. Vimos, aliás, que ele cogitou em aceitar a cátedra de Munique a fim de estar mais próximo de Hitler.

¹⁴ Ver Heidegger, GA 36/37, e, neste livro, cap. 4, p. 191-93.

Ainda em agosto de 1934 e, portanto, algumas semanas após os assassinatos da Noite dos Longos Punhais, Heidegger assina, em companhia, particularmente, de Carl Schmitt e Eugen Fischer, uma declaração pública de compromisso com Hitler, no momento em que este último, com a morte de Hindenburg, atinge a função de chefe de Estado. A declaração em favor de Hitler, que constitui, depois daquela de novembro de 1933, uma segunda profissão de fé de Martin Heidegger em relação ao *Führer*, está bem no estilo dos discursos que ele pronunciou quando ainda reitor. Com efeito, lê-se o seguinte:

A eficácia tanto no interior quanto no exterior deve novamente querer que a unidade e a resolução do povo alemão e sua vontade de liberdade e de honrar se expressem por meio da profissão de fé em relação a Adolf Hitler.¹⁵

No outono de 1934, parece que ele compreendeu que não era fácil influir diretamente sobre Hitler e que se estava em uma situação bem diferente da Itália, na qual um teórico como Gentile podia colaborar diretamente com o *Duce*. No entanto, longe de jogar a toalha, Heidegger continua a se considerar como o verdadeiro *Führer* “espiritual” do movimento. Ele se apresenta, então, em seu seminário, como aquele que está em melhores condições de prolongar em espírito a perenidade do Estado nacional-socialista. Essa ambição é confirmada na sequência. Com efeito, Heidegger afirma, numa passagem central: “Dentro de sessenta anos, nosso Estado certamente não será mais conduzido pelo *Führer*, desse modo, o que ele se tornará *então* depende de *nós*”.¹⁶

Frase espantosa pelo que revela das intenções ocultas de Heidegger. Esse “nós”, com efeito, visa em parte mobilizar seus estudantes, mas exprime mais ainda a maneira pela qual Martin Heidegger concebe seu próprio papel político-“espiritual”: guiar, no longuíssimo

¹⁵ “[...] der Wirkung nach innen wie nach außen willen muß erneut die Einheit und Geschlossenheit des deutschen Volkes und seines Willens zu Freiheit und Ehre durch das Bekenntnis zur Führerschaft Adolf Hitler zum Ausdruck gebracht werden” (V. Farias, op. cit., ed. al., p. 262; trad. fr. [modificada], p. 214).

¹⁶ “Unser Staat wird in 60 Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was dann aber wird, steht bei uns” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 16 v°).

prazo, o movimento nacional-socialista, assegurar sua perenidade além mesmo da duração temporal da existência de Hitler.

É preciso levar a sério essa declaração. Outros indícios nos confirmam que é desse modo que Heidegger se percebe. Além disso, e isto é o mais importante, este foi o papel que sua obra desempenhou após 1945, especialmente quando decidiu publicar, em 1953, sua *Introdução à Metafísica*, de 1935, mantendo ali seu elogio da “verdade interna e da grandeza” do movimento nacional-socialista. Ora, essa obra continuará a ter esse papel no futuro se não lhe resistirmos, se não conseguirmos nos libertar e deter definitivamente a difusão desse “movimento” na Filosofia.

Pela leitura do seminário sobre Hegel e o Estado, Heidegger se descobre para nós, hoje, como aquele que quis assegurar a perenidade do hitlerismo e de sua dominação ditatorial e destrutiva sobre os espíritos, para além da pessoa histórica do *Führer*. E esse papel de verdadeiro *Führer* espiritual, ele decidiu mantê-lo bem cedo, com uma previsão que lhe permitiu sobreviver após a derrota de 1945, perenizar sua ação e propagar sua influência nos espíritos depois que seu exato contemporâneo, Hitler, fracassou militarmente. E isto quando sua obra, que adotara até 1945 a causa do Terceiro Reich – como mostraremos precisamente no próximo capítulo –, estava nessa data *terminada*, a derrota do Reich nazista marcando o termo e o fim de uma obra cuja principal razão de ser consistia em legitimar a dominação do Terceiro Reich e, como veremos, de seu princípio de seleção racial.

Nesse empreendimento, o de mais difícil apreensão e que, de fato, assegurou o sucesso planetário atual dos escritos de Heidegger, é a maneira pela qual conseguiu se servir da Filosofia, ou antes, de sua aparência verbal, a fim de tornar aceitável e difundir uma obra que, todavia, tem suas raízes nos fundamentos do nazismo. A esse respeito, o seminário intitulado *Hegel, sobre o Estado* é um dos melhores exemplos de sua estratégia: servir-se de um filósofo maior para dar a seu texto a maior autoridade filosófica possível; tratar, na realidade, bem menos desse pensamento que do conceito de Estado – as considerações sobre o Estado cedem lugar, no final do seminário, à concepção propriamente heideggeriana do Estado; entrar em discussão com

seu único rival no nazismo no que concerne à concepção do político, isto é, Carl Schmitt; e afirmar sua própria concepção como mais fundamental, para conservar a *Führung* “espiritual” sobre o movimento.

Resta verificar de modo mais detalhado como ele procede. Para retornar à introdução do seminário, ele prossegue nestes termos:

Por que escolhemos justamente Hegel para esse trabalho, quando outros filósofos, como Platão, Kant e Fichte, por exemplo, também meditaram sobre o Estado? Isto porque, em primeiro lugar, a filosofia de Hegel não é uma filosofia qualquer, mas devemos ver nessa filosofia a realização da Filosofia ocidental como um todo, realização num grande começo tendo em vista a *Aufhebung* do pensamento antigo e do pensamento cristão *em um* grande sistema. Hegel tinha clara consciência disso e a convicção de que, com ele, a Filosofia chegara a seu termo. E é verdade. O que vem após Hegel não é mais filosofia. Nem mesmo Kierkegaard ou Nietzsche. Esses dois não são filósofos, mas homens sem categoria, que só serão compreendidos em épocas ulteriores. Até Hegel, há filosofia, que ele leva a seu fim, como dissemos.¹⁷

Heidegger insiste no pensamento hegeliano da realização da Filosofia. Ele chega a fazer dela um término efetivo. Em suma, ele reinterpreta a realização (*Vollendung*) como um fim (*Ende*), o que é a leitura mais redutora que se possa fazer da obra de Hegel. Notemos, além disso, que o antigo discípulo de Husserl chegará a afirmar como evidente que não há mais filósofos após Hegel. A contribuição de filósofos da envergadura de Husserl, Bergson ou Cassirer é assim descartada. Heidegger especifica aqui o que ele já dava a entender em

¹⁷ “Warum haben wir gerade Hegel gewählt für diese Arbeit?, da doch auch andere Philosophen, z. B. Plato, Kant, Fichte über den Staat gedacht haben. Darum, weil 1) Hegels Philosophie keine beliebige ist, sondern weil wir vielmehr in dieser Philosophie sehen müssen die Vollendung der gesamten abendländischen Philosophie, Vollendung im großen Ansatz in Richtung auf die Aufhebung des antiken und des christlichen Denkens in *einem* großen System. Hegel hatte davon das klare Bewußtsein, er hatte die Überzeugung, daß mit ihm die Philosophie ans Ende gekommen wäre. Das ist auch richtig. Was nach Hegel kommt, ist keine Philosophie mehr. Auch nicht Kierkegaard oder Nietzsche. Diese beiden sind keine Philosophen, sondern Menschen ohne Kategorie, die erst spätere Zeiten begreifen werden. Bis zu Hegel gibt es Philosophie, die er wie gesagt abschließt” (ibidem, f. 1 r^o - 1 v^o).

seu curso da primavera de 1933: com Hegel teria havido “o termo da metafísica ocidental”, em relação ao qual Kierkegaard e Nietzsche representariam uma espécie de “saída” (*Ausgang*).¹⁸

O arbitrário dessas afirmações se vê pelo fato de que, pouco tempo depois, é a Nietzsche, e não mais a Hegel, que ele aplicará o mesmo esquema, fazendo do pensamento de Nietzsche, desta vez, a realização da “metafísica” ocidental. Veremos, no momento propício, a exata significação desse deslocamento de Hegel para Nietzsche. Desde já, pode-se notar que entra nesse modo de apresentação uma grande dose de *pathos*. Trata-se de proporcionar aos estudantes o sentimento de que seu professor abarca toda a história do pensamento, tomando por interlocutor, de um ponto de vista supostamente mais aprofundado, aquele mesmo que, antes dele, teria levado a seu termo o conjunto da filosofia ocidental. Isto implica, se for consequente, que Heidegger mesmo não poderia pretender fazer obra de filósofo, uma vez que ele vem após a realização da Filosofia. A maneira pela qual ele se projeta no futuro não constitui tampouco a invenção de um novo modo de pensamento que superaria a Filosofia. Na realidade, seu objetivo permanece político: trata-se de assegurar a perenidade do *Führerstaat* instituído em 1933.

Para completar essa evocação da introdução do seminário, eis o essencial do terceiro parágrafo:

É por isso que refletir sobre o filosofar de Hegel sobre o Estado equivale a refletir sobre o começo fundamental e a direção fundamental do pensamento ocidental sobre o Estado. A segunda razão é que a doutrina do Estado de Hegel, voltada para o futuro (para a época que lhe *sucedeu*), foi decisiva de maneira tanto indireta quanto direta, isto é, em um sentido tanto positivo quanto negativo. Assim, Karl Marx volta a ela em um sentido negativo. Além disso, só se aprende a compreender o liberalismo do século XIX quando se compreendeu o pensamento hegeliano do Estado. É por isso, também, que é preciso pensar este exercício. Deve ser um estudo para iniciantes. Isso significa que nada será pressuposto, em um sentido negativo, na medida em que o domínio da ferramenta de trabalho filosófico não será exigido imediatamente. Isso não significa que não vamos nos apropriar de alguns pontos durante

¹⁸ Ver Heidegger, GA 36/37, 72 e 15.

o exercício. Não será pressuposto um conhecimento *seguro* do objeto. Tal conhecimento você pode deixar em casa despreocupadamente. O que é necessário é um desejo real de conhecimento autêntico. É nisto que reside o querer-conhecer a *essência* de que tratamos: a exigência de *clareza conceptual*, a exigência do *fundação original* desse saber. Eis os três pressupostos fundamentais.¹⁹

Heidegger exprime as duas razões que o fazem se interessar por Hegel.

De um lado, uma vez afirmado que em Hegel se encontraria reunida toda a tradição ocidental, o evocar permite dar a ilusão de que se remonta ao começo do pensamento ocidental do Estado. Pouco importa, então, que só se tenha um conjunto de noções superficiais em filosofia política.²⁰ De outro lado, é Hegel quem permitirá compreender o que ocorreu depois dele, a começar pelo “negativo”, isto é, a obra de Marx e o “liberalismo” do século XIX. Ainda se falará muito de Marx e do “liberalismo” nesse seminário.

As especificações que se seguem são importantes para compreender o efeito visado por Heidegger. Quando ele afirma que

¹⁹ “Deshalb ist die Besinnung auf Hegels Philosophieren über den Staat gleichzusetzen der Besinnung auf den Grundansatz und die Grundrichtung des abendländischen Staatsdenkens überhaupt. Zweiter Grund ist, weil Hegels Staatslehre nach vorne (für die Zeit *nach* ihm) sowohl unmittelbar wie mittelbar entscheidend war und zwar sowohl im positiven wie in negativen Sinne. So geht im negativen Sinn Karl Marx auf ihn zurück. Aber auch den Liberalismus des Neunzehnten Jahrhunderts lernt man nur begreifen, wenn man das Hegels'sche Staatsdenken begriffen hat. So also ist diese Übung zu denken. Es soll eine Übung für Anfänger sein. D. h. es wird nichts vorausgesetzt, im negativen Sinn sofern die Beherrschung des philosophischen Handwerkszeugs nicht unmittelbar verlangt wird. Das besagt nicht, daß wir uns nicht im Verlauf der Übung einiges aneignen werden. Es wird auch nicht vorausgesetzt ein *festes* Wissen über den Gegenstand. Solches Wissen können Sie ruhig zu Hause lassen. Um so mehr ist vorausgesetzt wirklicher *Wille* zu einem echten Wissen. Darin liegt das Wissenwollen um das *Wesen* dessen, wovon wir handeln, das Fordern der *begrifflichen Klarheit*, der Anspruch der *ursprünglichen Begründung* dieses Wissens. Dies sind die drei Grundvoraussetzungen” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 2^o - 3^o).

²⁰ Não se encontra, com efeito, na obra de Heidegger, nenhuma análise precisa e aprofundada das doutrinas antigas, medievais ou modernas do Estado. E suas considerações elementares a propósito da *polis* grega não suportam qualquer comparação com a riqueza das investigações que se encontra na *Política* de Aristóteles.

“o domínio da ferramenta de trabalho filosófica não será exigido de maneira imediata”, deve-se entender isso em vários sentidos. No primeiro sentido, exprime o fato de que ele se dirige a “iniciantes” (*Anfänger*). Com efeito, Heidegger quase sempre profere dois seminários: um para estudantes novatos, outro para estudantes avançados, cuidadosamente “selecionados” pelo professor. Aquele que se intitula *Sobre a Essência e o Conceito de Natureza, de História e de Estado* faz parte desses trabalhos para estudantes avançados, que já seguiram pelo menos quatro ou cinco semestres de estudos. O seminário pode dar lugar, então, a um protocolo elaborado redigido por um ouvinte diferente para cada sessão. *Hegel, sobre o Estado*, ao contrário, faz parte desses seminários para estudantes que se iniciam e que – a filosofia não sendo sistematicamente ensinada nos colégios alemães – com frequência não têm qualquer base ou cultura filosófica. De fato, o nível de elaboração conceptual e de argumentação não é nada elevado.

No entanto, a advertência de Heidegger pode igualmente ser tomada em outro sentido: o que é requerido não é de ordem intelectual. O que ele quer é o “autêntico”, o “original”, o “fundamental”. Tudo o que pudemos ler de Heidegger nos ensinou a desconfiar desse vocabulário e, segundo o termo de Adorno, desse jargão, os novatos em Filosofia podem deixar-se enganar.

Qual a função de seu *pathos*? Há, em Heidegger, o gosto pelo domínio dos seres e dos espíritos que pode atingir – nós o vimos em suas relações com Rudolf Stadelmann ou Erik Wolf – proporções que não são comuns. Há também essa evidência de que o fim visado não é filosófico, mas político. Martin Heidegger diz de Hegel que ele não tem o gosto do ensino pelo ensino, mas isto vale sobretudo para si mesmo. O que ele busca é a “atividade política”, menos no sentido em que ele exerceria funções oficiais – ainda que, no Estado nacional-socialista, ser reitor-*Führer* seja uma – que no sentido em que o que ele aprecia é agir sobre os espíritos e dirigir as vontades. Ele não manifesta qualquer respeito pela liberdade individual. Todo seu ensino se orienta por essa vontade de dominar os espíritos. Daí seu total desprezo pela discussão e essa compleição fundamentalmente ditatorial que será

apontada por Karl Jaspers²¹ depois de ter sido enfatizada por Robert Musil, que via em Heidegger o modelo do “ditador intelectual”.²²

Além disso, esse seminário é político não somente por seu tema, mas pela maneira pela qual é conduzido. A rejeição de Marx, da Sociologia, do liberalismo, bem como as referências a 1933, ao “Estado atual” e ao *Führer* o confirmam amplamente.

HEIDEGGER E RICHARD KRONER

Para melhor apreender o contexto no qual Heidegger vai se apropriar de Hegel, nazificando-o, de certa maneira, é necessário dizer algumas palavras a respeito de Richard Kroner e de sua crítica hegeliana da ontologia de Heidegger. Com efeito, formulara, no início dos anos 1930, notáveis e pertinentes críticas a Martin Heidegger, apoiadas sobre a filosofia hegeliana. Antigo aluno de Heinrich Rickert, diretor da revista de Filosofia *Logos*, autor de um livro que marcou época, *De Kant a Hegel*, e infeliz concorrente de Heidegger em Marburgo, em 1923, antes de ser apontado para a Universidade de Kiel, Richard Kroner fundara em Haia, em 1930, a “Sociedade Hegel Internacional” (*Internationale Hegel Gesellschaft*), organizadora de três congressos internacionais destinados a celebrar o centenário da morte de Hegel. Eles ocorreram em Haia (1930), Berlim (1931) e Roma (1933). Há grande diversidade nas Atas dos congressos, nos quais se vê lado a lado, por exemplo, o Hegel universalista defendido por Richard Kroner e o Hegel de raízes suábias e de espírito já *völkisch* retratado por Theodor Haering. E no congresso de Berlim, o teórico do fascismo, Giovanni Gentile, virá falar em italiano acerca do Estado em Hegel.

As introduções de Richard Kroner nas Atas desses congressos mereceriam ser republicadas: para ele, a principal questão em jogo na

²¹ “A maneira de pensar de Heidegger, que me parece essencialmente não livre, ditatorial, desprovida de comunicação, seria hoje funesta no ensino” (citado em Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*, op. cit., p. 420).

²² Ver sobre esse ponto Jacques Bouveresse, “Heidegger, la Politique et l’Intelligence Française”. *Essais IV. Pourquoi pas des Philosophes?*. Marseille, 2004, p. 131.

época se situa na tensão entre a filosofia do espírito infinito herdada de Hegel e a ontologia da finitude de Heidegger, cuja crítica ele aprofunda a cada vez, mostrando que a própria possibilidade de pensar requer outras dimensões além daquela da finitude. Com efeito, ele introduz a questão de saber como o homem poderia conhecer sua finitude se não tivesse em si a consciência do infinito. Disso decorre, a seus olhos, que é a consciência do infinito, e não a finitude, que é a condição do pensamento.²³

A tomada de poder por Hitler, em 1933, põe termo a esses colóquios internacionais; quanto à revista *Logos*, em breve ela é posta na linha. Seu título inicial – *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* [*Logos, Revista Internacional de Filosofia da Cultura*] – se torna, a partir de 1935: *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos* [*Revista da Filosofia da Cultura Alemã. Nova ordem do Logos* (N.T.)]. Os filósofos judeus que a balizavam, Ernst Cassirer e Edmund Husserl, foram expulsos da revista, substituídos por universitários aliados ao nazismo: Hans Freyer, Theodor Haering, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Erwin Guido Kolbenheyer, Hans Naumann, Erich Rothacker, Max Wundt... O próprio diretor, Richard Kroner, é substituído por dois neo-hegelianos nacional-socialistas: Hermann Glockner e Karl Larenz. No editorial de conteúdo pesadamente *völkisch*, lê-se:

A partir da nova relação com a comunidade e as forças eternas do ser-povo (*Volkstum*) que nossa época acaba de conquistar, se desenvolverá para nós uma nova compreensão da cultura e da história, bem como do Direito, do Estado e da economia. Mais fortes do que antes, o que se chama de ciências do espírito aspirarão a sair do isolamento das disciplinas, e procurarão um centro na penetração filosófica de todas as formas da vida da comunidade. Essa nova postura (*Haltung*) das ciências do espírito determina a nova orientação da revista.

Nossa vontade se exprime no novo título. Uma *Revista Internacional de Filosofia da Cultura* se tornou uma *Revista de Filosofia da Cultura*

²³ Richard Kroner, “Rede zur Eröffnung des II. Internationale Hegelkongresses”, *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses...* Tübingen, Haarlem, 1932, p. 13-15.

Alemã. Contudo, não queremos nos isolar assim do intercâmbio espiritual com outros povos. Com a mesma resolução com a qual recusamos o fantasma pálido de uma filosofia da cultura internacional, saudamos cada contato filosófico com o espírito de outras nações sobre o único solo fecundo e vivificante da particularidade *völkisch*.²⁴

Esta é a atmosfera que pesa então sobre a filosofia na Alemanha, e eis o que se tornou a revista que Richard Kroner dirigia antes de 1933. Além disso, o manifesto *völkisch* da revista *Logos* perfilada constitui uma ilustração tão exemplar como sinistra daquilo que nosso livro pretende mostrar sob o nome de introdução do nazismo na filosofia e em todos os domínios da cultura. Vê-se que existe, então, entre os nacional-socialistas, uma vontade efetivamente consciente de penetrar em todos os domínios da vida intelectual e espiritual.

Heidegger mesmo não participa da redação da revista. Com efeito, ele sempre se manteve distante dos comitês de redação das revistas, seja antes ou depois de 1933. No entanto, ele responde à sua maneira às críticas de Richard Kroner. Este último publicara, em 1928, um ensaio intitulado *Die Selbstverwirklichung des Geistes, Prolegomena zur Kulturphilosophie* [A Autorrealização do Espírito, Prolegômenos à Filosofia da Cultura (N. T.)]. A esse respeito, o discurso de reitorado de Heidegger, que se intitula *Die Selbstbehauptung der deutschen*

²⁴ “Aus dem neuen Verhältnis, das unsere Zeit zur Gemeinschaft und zu den ewigen Kräften des Volkstums gewonnen hat, wird uns auch ein neues Verständnis der Kultur und der Geschichte sowie des Rechtes, des Staates und der Wirtschaft erwachsen. Stärker als früher werden die sogenannten Geisteswissenschaften über die Isolierung der Fächer hinausstreben und in der philosophischen Durchdringung aller Formen des Gemeinschaftslebens einen Mittelpunkt suchen. Diese neue Haltung der Geisteswissenschaften bestimmt die neue Richtung der Zeitschrift. Unser Wille kommt in dem neuen Titel zum Ausdruck. Aus einer ‘Internationalen Zeitschrift für Philosophie der Kultur’ ist eine ‘Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie’ geworden. Aber wie wollen damit uns nicht von dem geistigen Austausch mit anderen Völkern abschließen. Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der wir das fahle Gespenst einer internationalen Kulturphilosophie ablehnen, begrüßen wir jede philosophische Berührung mit dem Geiste anderer Nationen auf dem einzig fruchtbaren und lebenspendenden Boden völkischer Eigentümlichkeit” (“Zur Einführung”, *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos*, ed. por Hermann Glockner e Karl Larenz, t. 1, 1935, p. 1-2 – o momento para que ela se “profile”, a revista não fora publicada em 1934).

Universität [A Autoafirmação da Universidade Alemã (N.T.)], aparece como uma resposta a Kroner. À “realização de si do espírito” na cultura, segundo Kroner, responde a “afirmação de si” da “existência alemã”, segundo Heidegger, em que este último reduz o “espírito” às forças elementares da “terra” e do “sangue”. E Heidegger encaminhará um exemplar de seu discurso *völkisch* a um Richard Kroner agora proibido de publicar.

A INCONSISTÊNCIA DO ENSINO DE HEIDEGGER E SUA RESPOSTA AOS PROTESTOS DE SEUS ESTUDANTES

Para retornar ao seminário, ele é conduzido de maneira estranha e parece traduzir a dificuldade, para Heidegger, de penetrar no texto da *Filosofia do Direito* de Hegel. Com efeito, a despeito de seu título e seu tema, ele não começa de modo algum pela exposição da doutrina do Estado de Hegel. As três primeiras sessões consistem, no essencial, em longas preliminares, nas quais se alternam, de maneira improvisada e bastante desordenada, considerações elementares e muito escolares sobre o método e o sistema hegeliano, percepção sobre a história da metafísica que, por sua generalidade, não ultrapassam o nível de uma introdução de manual e algumas alusões ao que ele chama de “nosso” Estado atual, isto é, o Estado hitlerista, destinadas a recordar a finalidade política desse ensino.

Rapidamente, Heidegger atribui a seus estudantes um primeiro trabalho: a leitura do texto de Hegel sobre “a constituição da Alemanha”.²⁵ Segundo ele, esse texto sobre a constituição é mais ou menos incompreensível, de modo que haveria dois caminhos para dominá-lo: 1) procurar esclarecer a filosofia hegeliana; 2) conduzir uma reflexão independente sobre o Estado.²⁶ É, na realidade, o segundo caminho

²⁵ Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 3 vº.

²⁶ “Der Text [ist] uns zunächst mehr oder weniger unverständlich. Wie sollen seiner Herr werden? Es gibt 2 Wege. 1) Uns klar werden über das *hegelsche Philosophieren* [...]. 2) *unabhängig* von Hegel uns darauf besinnen, wo so etwas überhaupt hingehört: Staat, in welchen Bereich es gehört, uns gewissermaßen eine Vorübung verschaffen” (ibidem, f. 3 vº-4 rº).

que visa Heidegger, como mostrará a última sessão do seminário. Ele se serve de Hegel, portanto, para nos conduzir até sua própria doutrina do Estado.

Depois de uma evocação da dialética em Platão, Heidegger retorna a Hegel e comenta seu método, aludindo a textos do período de Iena nos quais se encontram considerações sobre a natureza, o trabalho e a ferramenta. Ele se demora sobre o trabalho metalúrgico, a serralheria e o martelo como exemplo de ferramenta, retomando assim um tema já longamente explorado em *Ser e Tempo*.²⁷ A ferramenta possui “essencialmente o caráter da *passividade* e ao mesmo tempo o caráter da *atividade*”:²⁸ quando se segura o martelo, a ferramenta é passiva; mas logo que se bate, ele é ativo. Pode-se afirmar, portanto, que o martelo é ao mesmo tempo si mesmo e seu contrário: essa contradição está em sua essência. Afirmar-se-á, então, com Hegel, que “a essência da coisa é a contradição”.²⁹

No entanto, o exemplo escolhido não parece probante, pois não é sob a mesma relação que o martelo é dito passivo ou ativo, de modo que não se vê claramente onde reside a contradição: o martelo é, de fato, passivo em relação àquele que o segura, mas só pode ser dito ativo em relação ao que é atingido e ao efeito produzido. Na verdade, a natureza dos exemplos escolhidos e a maneira pela qual Heidegger os expõe não denotam uma verdadeira compreensão da dialética hegeliana. O que está claro, em todo caso, é a maneira no máximo sofisticada pela qual ele concebe a contradição.

Depois do martelo, Heidegger escolhe o *eu*: “Quando digo: ‘eu sou tu’ ou ‘tu és eu’, onde reside aqui a dialética?”. Nisto que nem *todos*, nem *ninguém* são *eu*. Vem em seguida o exemplo do asno: “asno” sendo uma palavra cujo som está em mim quando a pronuncio, dizer “é um asno” implica que se admite de si (pelo menos assim é para Heidegger) que “sou portanto também *eu* que sou o asno” (*Also bin*

²⁷ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 15, p. 69-70 ss.

²⁸ “das Werkzeug hat wesentlich 1) den Charakter des *Passiven* u[nd] 2) gleichzeitig den Charakter der *Aktivität*” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 8 v°).

²⁹ *Ibidem*, f. 9 r°.

ich *der Esel*).³⁰ Em que esse sofisma elementar ilustra a contradição na dialética hegeliana? Isso permanece para nós um mistério. Mesmo que Heidegger se dirija a “aprendizes”, é difícil, quando se pensa em todos esses estudos que nos apresentam hoje Heidegger como um “grande pensador”, não se surpreender com o caráter pesado dos exemplos e da argumentação, pois mesmo na exposição dos princípios, um filósofo autêntico sabe ser sutil: que se pense, por exemplo, em Descartes ou em Leibniz.

Na realidade, todo o início do seminário é particularmente laborioso. Não existe pensamento construído, mas uma sucessão de observações que mostram, sobretudo, a grande dificuldade, para Heidegger, de penetrar filosoficamente no texto de Hegel. Como ocorrem com tanta frequência em seus cursos, alternam-se momentos de simples paráfrase com curtas digressões, que fornecem repentinamente alívio a seu texto, por causa de seu caráter de alusão polêmica, mas não contribuem realmente para fazer avançar o pensamento. Forneceremos dois exemplos disso. Depois de ter evocado, por meio de paráfrases, a negatividade hegeliana e sua doutrina do ser que é, e não é, o nada, Heidegger observa abruptamente: “Os verdadeiros niilistas são aqueles que não veem que não poderíamos conceber o ser se ele não fosse o nada”.³¹

A nós que estamos advertidos, essa observação nos interessa, pois vemos nela uma possível réplica aos ataques formulados poucos meses antes por Ernst Krieck, em sua revista *Volk im Werden*, e nos quais este último censurava Heidegger por falar do nada e de dar provas, nisso, de “niilismo metafísico”. Para os estudantes, contudo, aos olhos de quem a questão polêmica é provavelmente opaca, a observação não faz avançar a reflexão.

O outro exemplo vem logo depois: na sequência de um desenvolvimento tradicional sobre a diferença entre entendimento finito e razão “infinita”, por ocasião do qual Heidegger não encontra nada

³⁰ Ibidem, f. 10 rº.

³¹ “Eigentliche Nihilisten sind diejenigen, die nicht einsehen, daß wir Sein gar nicht begreifen können, wennes nicht das Nichts wäre” (ibidem, f. 11 vº).

melhor do que evocar novamente o exemplo da ferramenta, ele cita a célebre proposição de Hegel segundo a qual “todo o real é racional, e tudo o que é racional é real”, e prossegue nestes termos: “o Tratado de Versalhes é real, mas não é racional”.³²

Desta vez, o exemplo parece se integrar melhor na lógica do texto. Trata-se, com efeito, de mostrar que o “real” não significa simplesmente “existente”, mas “a *realização da essência da coisa*”. No entanto, a escolha do exemplo é problemática. Ela diz muito mais do que a argumentação, que é muito sumária. O exemplo do Tratado de Versalhes pressupõe como evidente a tese eminentemente polêmica segundo a qual não haveria qualquer racionalidade no Tratado de Versalhes, que só exprimiria a vontade dos vencedores.

Se nos demos ao trabalho de detalhar um pouco o procedimento de Heidegger na primeira sessão desse seminário, é especialmente porque vários de seus estudantes parecem ter se queixado de seu ensino. No início da sessão seguinte, de fato, Heidegger lhes responde. Não desprovida de habilidade, ou mesmo de astúcia, a resposta se inicia com uma anedota engraçada, mas prossegue em um modo bem mais inquietante, se apreendermos completamente o que é dito. Já citamos uma frase dessa resposta, mas precisamos agora considerá-la em seu todo:

Desejamos agora trazer ainda alguns complementos e esclarecimentos ao que foi dito na seção anterior, mas antes há uma questão preliminar a tratar: vários ouvintes se dirigiram a mim observando que o tema de nosso trabalho permanecia demasiado distante, as discussões propostas não lhes “*servindo*” para nada. Isto caracteriza perfeitamente meus exercícios de seminário. Para ilustrá-lo, vou contar uma pequena história. Eu visitava recentemente uma família daqui, cuja mocinha que me anunciou deixou escapar: “Heidegger! É aquele com quem os estudantes não aprendem nada?”. A jovem servira pouco tempo antes com um professor de Química. É a melhor definição de meu ensino. Vocês não aprendem praticamente nada aqui! A questão de saber se se pode ter necessidade da filosofia não pode ser decidida de uma vez. Talvez vocês observem isso ao final de quatro anos, quando terminarem seus estudos, ou somente quando tiverem

³² “Der Vertrag von Versailles ist wirklich, aber doch nicht vernünftig” (ibidem, f. 13 r°).

40 anos, mas será então muito tarde. Para produzir um automóvel ou uma bicicleta, não se tem seguramente necessidade de qualquer filosofia, mas da mecânica, quer dizer da Física, tal como foi fundada por Galileu. No entanto, não teríamos nem Galileu, nem Newton, se não tivesse havido Aristóteles. Contudo, Aristóteles não filosofa prevendo que se possa ter necessidade de sua filosofia para construir automóveis. No presente momento, não se trata de automóveis, mas do Estado. O Estado não se mantém apoiado contra a parede, de tal modo que possamos segurá-lo e olhá-lo de perto, mas não sabemos nem mesmo o que é o Estado, sabemos somente que alguma coisa como o Estado está em devir. Dentro de 60 anos, nosso Estado não será certamente mais conduzido pelo *Führer*, assim, o que ele se tornará *então* depende de *nós*. Eis porque devemos filosofar.³³

É preciso estar muito vigilante para perceber bem o caráter especioso, para não dizer monstruoso, do argumento de Heidegger. Passemos por cima do fato de que ele confunde um pouco rapidamente demais a inconsistência da primeira sessão de seu seminário com

³³ Wir wollen jetzt noch einige Ergänzungen und Erklärungen geben zu dem, was in der vorigen Stunde besprochen wurde, zuvor ist aber noch eine weitere Vorfrage zu erledigen: Verschiedene Hörer sind mit der Bemerkung an mich herangetreten, das Themas unsere Übung läge ihnen zu fern, sie könnten die geplanten Erörterungen ja zu nichts „gebrauchen“. Das charakterisiert ja meine Seminarübungen ganz vortrefflich. Zur Illustrierung will ich eine kleine Geschichte erzählen. Ich machte neulich Besuch in einer hiesigen Familie, dem Mädchen, welches mich anmeldete, entfuhr es dabei: Heidegger! ist das der, bei dem die Studenten nichts lernen? Das Mädchen hatte kurz zuvor noch bei einem Chemieprofessor gedient. Dies war die allerbeste Definition für meine Lehrtätigkeit. Sie lernen praktisch hier nichts! Die Frage, ob man Philosophie brauchen kann, ist von vornherein nicht zu entscheiden. Vielleicht merken Sie nach 4 Jahren, wenn Sie fertig studiert haben, oder vielleicht erst im 40ten Lebensjahr, dann ist es aber zu spät. Um ein Automobil oder ein Fahrrad herzustellen, braucht man allerdings keine Philosophie, aber doch Mechanik, d.h. dann aber Physik d.h. wie sie durch Galilei begründet wird. Wir hätten aber keinen Galilei und Newton, wenn es keinen Aristoteles gegeben hätte. Aristoteles philosophiert aber nicht in der Voraussicht, daß man seine Philosophie zum Automobilbau gebrauchen kann. Es handelt sich jetzt nicht um Automobile sondern um den Staat. Der Staat steht nicht an der Wand herum, so daß wir ihn hernehmen und betrachten könnten, sondern wir wissen ja gar nicht, was der Staat ist, wir wissen nur, daß so etwas wie Staat im Werden ist. Unser Staat wird in 60 Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was *dann* aber wird, steht bei *uns*. Deshalb müssen wir philosophieren“ (ibidem, segunda sessão, f. 15 vº-16 vº).

a causa da “filosofia”. Heidegger é recorrente nesse tipo de assimilação. Tomemos em consideração, sobretudo, o seguinte fato: Heidegger parece defender o uso da filosofia cujo caráter de utilidade não aparece de forma imediata, mas, retrospectivamente, quando se avalia até onde pode ir a tradução prática de seus conceitos. Assim, podemos seguir hoje o fio que liga a física de Aristóteles à mecânica moderna, e esta à construção de automóveis. O problema é que a realidade da qual nos fala Heidegger é de natureza inteiramente diferente, cuja incompatibilidade com toda forma de filosofar é radical. É, com efeito, ao devir do Estado que pretende fazer servir a filosofia, e não de qualquer Estado. Trata-se do Estado total e *völkisch* instituído em 1933 pelo *Führer* e dirigido por ele desde agosto de 1934, após o falecimento de Hindenburg. Esse Estado, o qual Heidegger deseja que dure além dos próximos cem anos e, portanto, bem além da pessoa do *Führer*, precisaria agora “pensar” em seu futuro, e esta é a tarefa para a qual ele pretende utilizar a filosofia! Pôr toda a filosofia a serviço do devir do *Führerstaat*, este é, com efeito, o que Heidegger propõe. Além disso, ele mesmo parece exprimir a insensata ambição de ser para o futuro do Estado nazista o que Aristóteles foi para a instauração da Física, a menos que ele situe Hegel e sua doutrina do Estado nesse papel, e ele mesmo em uma posição análoga à de um Galileu ou de um Newton.

Discernimos agora que sentido Heidegger confere à sua obra: ele a põe inteiramente a serviço do futuro do Estado nacional-socialista. E veremos que assim será até o início dos anos 1940. Eis porque se pode considerar legitimamente que a obra de Heidegger está *terminada* em 1945: com a derrota do Terceiro Reich, em 1945, é a razão de ser e o motor profundo de sua obra que terão deixado de existir. Ele tentará, no entanto, projetá-la no futuro e fazê-la difundir assim novamente nos espíritos os princípios do nazismo.

A IDENTIFICAÇÃO DE HEGEL COM O ESTADO INSTITUÍDO EM 1933

Acabamos de ver como Heidegger tenta escapar à crítica de seus ouvintes por meio da radicalização da questão em jogo em seu

texto. Esse procedimento é tão constante, e o efeito produzido foi tão eficaz sobre tantos leitores de seus textos que parece indispensável insistir sobre as estratégias heideggerianas. Será esse procedimento que ele utilizará de novo após 1945, quando tentar tornar sua obra aceitável a despeito de seu enraizamento no nazismo. Ele esboçará então um quadro tão desolado da modernidade e da planetarização da “técnica” que o nacional-socialismo perderá toda especificidade e se verá assim desculhado – e Heidegger com isso – de todas as suas responsabilidades nas devastações que ocasionou para toda a humanidade.

Em seu seminário, a principal estratégia de Heidegger consiste em jogar em dois tabuleiros. Ele não esconde essa dualidade, uma vez que o vimos distinguir “dois caminhos” na primeira sessão: aquele que se interroga sobre a filosofia de Hegel tomada em seu conjunto, e aquele que versa, independentemente de Hegel, sobre o Estado. E podemos considerar agora que, em sua brevidade, o próprio título do seminário exprime bem isso. Ele é constituído de duas partes separadas por uma vírgula: de um lado, “*Hegel*”, de outro, “*sobre o Estado*”, de modo que o enunciado do título não permite saber claramente se se trata de estudar o pensamento de Hegel sobre o Estado ou de tratar, partindo de Hegel, do Estado como tal. No final da segunda sessão, por exemplo, Heidegger trata cada um por vez e de maneira bem distinta, de Hegel, depois do Estado atual, acentuando o vigor dramático de cada um dos questionamentos.

De um lado, ele apresenta Hegel como aquele que recapitula tudo: “nesse pensamento do Estado”, escreve, “Hegel *reuniu* a tradição ocidental”. “Mesmo sob risco de que não sobre, da doutrina hegeliana do Estado, nem uma pedra de pé”, prossegue Heidegger, “devemos nos confrontar com ele, pois a filosofia de Hegel é até o presente a *única* filosofia do Estado”.³⁴ Todas as doutrinas contemporâneas do Estado procedem, portanto, de Hegel, até mesmo aquela que, a seus

³⁴ “Selbst auf die Gefahr hin daß von Hegel’s Staatslehre kein Stein auf dem anderen bleiben sollte, müssen wir uns mit ihm auseinandersetzen, weil eben Hegels Philosophie die *einzig*e bisherige Philosophie über den Staat ist” (ibidem, f. 23 v°).

olhos, é a pior, ou seja, o marxismo. Com efeito, declara Heidegger, Marx extrai “sua força espiritual, sua firmeza e sua profundidade conceptual da filosofia de Hegel”.³⁵ Heidegger podia afirmar acima, portanto, que “a dialética é em si um terror do pensamento. Com Hegel, pode-se fazer qualquer coisa”.³⁶

De outro lado, Heidegger volta sem transição a seu questionamento sobre “o Estado atual” e se exprime nestes termos:

Queremos agora falar do Estado a partir de outro ponto de vista, a partir de *nós*, improvisando. *Onde* o Estado está hoje? “O Estado” é *a priori* um termo *equivoco*. Será *nosso* Estado? O que ocorre agora? Ou designaremos “o Estado enquanto tal”? Um Estado qualquer, na medida em que o Estado assume um caráter histórico? Falamos dos diferentes Estados e das diferentes formas de Estado? O Estado, o que significa isso em geral? Vemos que o questionamento sobre o Estado é em si pouco claro e confuso.

Será que questionamentos a respeito de *nosso* Estado, *onde* está ele, então? [...]

Hoje, ninguém pode saber ainda quem é o Estado. Um Estado *será*, isto é, *acreditamos* que ele será, aquele que é um Estado desse povo, de modo que cada um, à sua maneira, sabe *realmente* o que o Estado é. [...] Contudo, o que significa aqui dizer *ser* (o Estado é)? Carecemos totalmente de noções, tudo é confuso.³⁷

³⁵ “[...] er hat die geistige Kraft, die begriffliche Sicherheit und Tiefe aus Hegels Philosophie” (ibidem, f. 23 rº).

³⁶ “Dialektik an sich ist eine Fürchterlichkeit des Denkens. Mit Hegel kann man *alles*” (ibidem, f. 23 rº).

³⁷ “Wir wollen nun von der anderen Seite her von dem Staat sprechen, von *uns* her, so aus dem Handgelenk. Wo ist nun der Staat heute? ‘Der Staat’, der Ausdruck ist von vornherein *vieldeutig*. Ist es *unser* Staat? das was jetzt wird? oder meinen wir ‘den Staat überhaupt’? jeden Staat, sofern der Staat geschichtlich ist? reden wir von den verschiedenen Staaten und Staatsformen? *Der* Staat, was heißt das allgemein? Wir sehen, schon die Frage nach dem Staat ist an sich unklar und verworren. Fragen wir nach *unserem* Staat, *wo* ist er denn? [...] *Heute* weiß noch niemand, wer der Staat *ist*. Ein Staat *wird*, d.h. wir *glauben* daran, daß er wird, der ein Staat dieses Volkes ist, so daß jeder in seiner Weise *wirklich* weiß, was der Staat ist. [...] Was aber heißt hier *Sein* (der Staat *ist*)? Uns fehlen vollkommen die Begriffe, alles ist wirr” (ibidem, f. 23 vº-24 vº).

Chama a atenção, nessa passagem, como Heidegger utiliza a mesma retórica do questionamento aporético presente em tantos textos seus nos quais se trata da questão do ser. Como o ser, o Estado se diz em múltiplos sentidos e não conseguimos apreendê-lo em um conceito determinado. Ele escaparia, portanto, a todo pensamento. O que poderia, em uma primeira leitura, passar o sentimento de profundidade de pensamento trai o procedimento quando o vemos aplicado de maneira quase indiferente para o ser e para o Estado. E compreendemos melhor, agora, por que Heidegger pudera, em seu seminário hitlerista do inverno precedente, comparar tão facilmente e quase identificar entre si a relação do ser com o ente e a relação do Estado com o povo.

Na realidade, no fundo do questionamento heideggeriano não há, como por exemplo em Bergson, uma intuição espiritual ou um pensamento inspirador, mas, ao contrário, um vazio e uma defecção radical do pensamento, que age sobre o ouvinte ou o leitor como uma força de captação e fascínio tanto maior que ninguém pode dominar intelectual e mentalmente este último. Estamos aí muito distantes e mesmo no polo oposto de toda filosofia. Com efeito, o verdadeiro perigo desse procedimento é que ele age como uma força de manipulação. Quando Heidegger diz da dialética hegeliana: “com ela, pode-se fazer qualquer coisa”, ele descreve simplesmente sua própria maneira, que consiste não em introduzir nos espíritos a clareza filosófica do pensamento humano consciente de si e realizado, como no questionamento de Aristóteles ou nas meditações de Descartes, mas em depositar o seu fundo mais oculto e menos verificável: o *eros* pelo *Führer*, no seminário hitlerista ou, como veremos agora, neste seminário, um hegelianismo nazificado.

Heidegger estabelece um paralelo entre a plenitude e a totalidade afirmadas do sistema hegeliano, e a impossibilidade de conferir um conteúdo determinado ao Estado atual, de modo que o vazio invocando o pleno, ele terminará por identificar entre o Estado nacional-socialista e o espírito hegeliano. O ponto culminante do seminário é, sem dúvida, o momento em que Heidegger enuncia abruptamente, sem qualquer justificação prévia, a seguinte frase: “afirmou-se que,

em 1933, Hegel estava morto; pelo contrário, foi somente então que ele começou a viver”.³⁸

Essa frase odiosa – foi o choque sentido ao descobri-la, há vários anos, que nos conduziu ao projeto deste livro – não poderia justificar-se qualquer que seja o juízo que se faça sobre a filosofia hegeliana e sua doutrina do Estado. A brutalidade desse enunciado nos confirma, com efeito, neste inverno de 1934-1935, o caráter radical do engajamento nazista de Heidegger. O que ele aprecia na doutrina hegeliana não é um momento já superado nas concepções antigas do Estado, mas a possibilidade de ali encontrar a própria figura do Estado tal como ela se realizou a partir da tomada do poder por Hitler em janeiro de 1933. O que há de insustentável nessa frase é, de um lado, que Heidegger reafirma por meio dela, no início de 1935, diante de seus estudantes, seu compromisso com o poder hitlerista e, de outro lado, que ele se associa e confunde conscientemente, por meio da associação entre Hegel e o ano de 1933, filosofia e nazismo. Em um seminário em que Heidegger afirma que “nesse pensamento hegeliano do Estado, a tradição ocidental se *reuniu*”, dizer que em 1933 Hegel começou a viver é fazer do hitlerismo a própria realização da “tradição ocidental”.

A afirmação de Heidegger representa, além disso, na economia do seminário, o instante preciso em que ele faz coincidir o que chamara de dois caminhos: o questionamento sobre Hegel e a interrogação sobre o Estado atual. Não só distorce assim a filosofia do autor da *Fenomenologia do Espírito*, como procura de maneira abusiva, para a tomada de poder do nazismo, a autoridade filosófica de Hegel. Não podemos de maneira alguma qualificar de “grande pensador” um autor que, por perversão ou cegueira, acreditou poder elevar o advento do nazismo à dignidade de uma “filosofia da história”.

Certamente, há na doutrina hegeliana do Estado mais de um elemento que abre sendas particularmente perigosas, como a concepção do Estado como totalidade ou o fato de relacionar o Estado ao

³⁸ “Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben; in Gegenteil: er hat erst angefangen zu leben” (ibidem, início da oitava sessão, f. 75 vº).

espírito do povo (*Volksgeist*). E sabe-se, além disso, que inspiração os teóricos italianos do fascismo acreditarão encontrar no Estado hegeliano. Se não pretendemos exagerar na defesa da doutrina hegeliana do Estado, julgamos inaceitável, no entanto, a perversão de seu pensamento que supõe a identificação do sentido histórico deste à tomada de poder do nacional-socialismo. Da concepção do Estado como totalidade orgânica ao Estado total do nazismo e do *Volksgeist* ao *Volkstum* hitlerista, há mais do que uma distância. A passagem só pode ser efetuada ao preço de uma apropriação totalitária e *völkisch* da filosofia do direito hegeliana, a qual deixa em grande parte de lado a tensão dialética entre o particular e o universal que constitui toda a dinâmica do pensamento hegeliano do Estado.

Vê-se, portanto, que por meio de sua afirmação, Heidegger não hesita em nazificar integralmente Hegel. Não se deverá esquecer esse fato quando abordarmos a questão da relação entre Heidegger e Nietzsche, com o qual, contrariamente ao que ele tentará fazer acreditar após a guerra, ele procederá de maneira similar.

HEIDEGGER E ERIK WOLF: DA INDISTINÇÃO ENTRE OS CONCEITOS À ONTOLOGIZAÇÃO DO DIREITO E DA CONSTITUIÇÃO

Depois dos desenvolvimentos bastante gerais da terceira sessão sobre o sistema hegeliano e a história da metafísica moderna, é na quarta sessão que se começa a compreender aonde Heidegger quer chegar. Trata-se de afirmar que a questão do Direito e do Estado não poderia ser determinada pelos juristas. A definição de Estado não procede do Direito, mas do “espírito”, da “vontade substancial” e da “liberdade”, e o Direito não é tomado “no sentido do Direito dos juristas, mas há um sentido metafísico”.³⁹ Semelhante afirmação parece o prelúdio encorajador para uma verdadeira “Filosofia do Direito”. Na realidade,

³⁹ “[...] also ist Recht gar nicht im Sinn des juristischen Rechts [...] genommen, sondern es hat metaphysischen Sinn” (quarta sessão, 28 de novembro de 1934, f. 30 r^o-v^o).

não é isso que ele tem em vista. O pensamento filosófico, com efeito, tende para a distinção de conceitos. Heidegger, ao contrário, procederá a uma identificação de todos os conceitos hegelianos gravitando em torno de sua “doutrina” do Estado, a fim de mostrar que cada um deles não diz nada além do ser. Ele tende, assim, a um estado de indiferenciação intelectual e afirmação tautológica no qual toda distinção clara do pensamento é neutralizada.

Vejamos, em primeiro lugar, o que ele afirma sobre o “saber” (*Wissen*): “o saber *pertence* ao querer”.⁴⁰ “O simples saber desprovido de querer é simples *conhecimento* (*Kenntnis*) e não é um saber no sentido do ser e do ser na coisa”.⁴¹ O “saber”, no sentido que lhe confere o autor, não remete nem à consciência, nem ao discernimento do pensamento, mas ao ser. Não é, portanto, um conceito filosófico, mas um termo discriminatório: só “sabe” aquele que é tal por seu “ser”. Ele prossegue nestes termos:

Dizemos, por exemplo [...] “eu me *sei* decidido”, *assim*, o saber não é tomado no sentido do conhecimento, mas no sentido em que “eu me *sei* resolvido a isso, eu *sou* isso”.⁴²

Voltamos a encontrar aí a posição constante de Heidegger, de *Ser e Tempo* até os anos 1933-1934: a “decisão”, a “resolução” e doravante o “saber” não exprimem o uso pelo ser humano de seu livre-arbítrio e de sua faculdade de discernimento, apenas manifestam seu “ser”. Só pode “decidir”, “ser resoluto” ou “saber” aquele que é tal por seu “ser”.

Ele procede do mesmo modo com cada conceito. O “saber é vontade” e “a vontade é liberdade”. Ele chega a afirmar que a liberdade pertence ao querer como a configuração no espaço e a superfície no quadro. Em suma, a “liberdade” não tem mais nada a ver com o

⁴⁰ “Wissen *gehört* zum Willen” (ibidem, f. 38 vº).

⁴¹ “Bloßes Wissen, das nicht will, ist bloße Kenntnis und nicht Wissen im Sinne des Seins und des Seins in der Sache stehen” (ibidem).

⁴² “Wir sagen z.B. [...] ‘ich weiß mich entschieden’, so ist Wissen nicht im Sinne der Kenntnis genommen, sondern ‘ich *weiß* [mich] dazu *entschlossen*, ich *bin* es” (ibidem).

livre-arbítrio do ser humano individual. Heidegger não teme colocar os pingos nos *is*, assegurando que:

não podemos apreender o que Hegel compreende por liberdade quando o tomamos como determinação da essência de um *eu individual* [...] a liberdade só é real ali onde há uma comunidade (*Gemeinschaft*) de *eus*, de sujeitos.⁴³

Aquilo que, em Hegel, conserva uma significação dialética, alimentada pela tensão entre o individual e o universal, desaparece aqui, uma vez que desapareceu toda referência ao universal, e só resta a identificação tautológica entre “saber”, “querer” e “ser livre” (*Frei-sein*). Heidegger retoma então, de Hegel, o conceito de “reconhecimento”, mas para relacioná-lo ao povo e ao Estado: “A realidade completa do reconhecimento é o *Estado*. No Estado, o povo atinge a si mesmo, sob a condição de que o Estado seja o Estado do povo”.⁴⁴

Essa circularidade tautológica não deixa lugar algum para a expressão da individualidade humana. Encontra-se, *in fine*, a mesma afirmação da relação recíproca entre o povo e o Estado que no seminário do inverno precedente, no qual Heidegger sustentava que o povo é para o Estado o que o ente é para o ser.

Resta a ver que “Filosofia do Direito” é possível formar a partir de semelhantes premissas. A sessão seguinte, que ocorreu em 5 de dezembro de 1934, possui um estatuto particular, pois é então que Erik Wolf intervém longamente. Ele responde ao duplo desejo expresso por Heidegger: o que significa o Direito na *ciência do Direito*, e “como a realidade do Direito e do Estado se revelam a nós de maneira *metafísica*”.⁴⁵

⁴³ “[...] was Hegel unter Freiheit versteht, wir nicht begreifen können, wenn wir es als Wesensbestimmung eines *einzelnen* Ich nehmen [...] Freiheit nur wirklich ist, wo eine Gemeinschaft von Ichen, Subjekten da ist” (ibidem, f. 39 vº-40 rº).

⁴⁴ “Die vollendete Wirklichkeit der Anerkennung ist der *Staat*. Im Staat kommt das Volk zu sich selbst, gesetzt, daß der Staat = der Staat des Volkes ist” (ibidem, f. 40 rº).

⁴⁵ “Wir wollen in der nächsten Stunde sehen, wie das Recht sich von der *Rechtswissenschaft* ausnimmt und wie andererseits *metaphysisch* die Wirklichkeit des Rechts und Staats such *uns* offenbart” (ibidem, f. 41 vº).

A intervenção de Erik Wolf não é nada aprofundada. Longas considerações sobre o Direito e a lei tendem a mostrar que o Direito não possui somente “decisão normativa” e que é preciso remontar até o *gerechtes Recht*. Essa expressão pleonástica em alemão é de difícil tradução, assim como a expressão próxima empregada em uma conferência do ano precedente: *richtiges Recht*. Não poderíamos, de fato, falar do “direito direito [reto]”, pode-se eventualmente falar de “direito justo” ou de “direito legítimo” mas, na perspectiva de nossos autores, isso não remete a uma noção da justiça que viesse esclarecer a formação do Direito: é uma maneira de reduzir o Direito ao “povo” ou, como diriam Wolf ou Heidegger em sua perspectiva *völkisch*, a “nós”, a “nosso si”, ao que Heidegger, em seus escritos sobre Jünger chamará de “essência alemã”. É com essa afirmação “ontológica” do Direito que conclui, de maneira interrogativa, Erik Wolf: “quando queremos nos interrogar a *nós mesmos*, colocamos-nos frente ao Direito como a uma *parte* de nosso nós mesmos, pela questão relativa a *nós mesmos*?”⁴⁶

A retomada de Heidegger é inequívoca. Depois de ter perguntado se a lei é apenas norma, ele relaciona o Direito ao “saber” de um “ser-direito” (*Rechtsein*) e a lei não a uma proposição, mas à “maneira determinada de um ser” (*bestimmte Weise eines Seins*).⁴⁷ Essa determinação não é mais jurídica do que, no sentido filosófico do termo, “metafísica”. Ela é fundamentalmente discriminatória, como mostrou, no capítulo precedente, o estudo dos escritos de Erik Wolf do mesmo período, nos quais este se apoia sobre o “existencial” heideggeriano do “ser-no-mundo-do-direito” para concluir que aqueles cujo “ser” é estranho à raça alemã não possuem direitos.

No seminário, Erik Wolf aparece como o discípulo que traz ao mestre sua caução de jurista e lhe prepara o terreno. Heidegger pode agora condensar o texto esboçado por Wolf, declarando, não sem muito peso e neologismos, que:

⁴⁶ “Wenn wir *selbst* fragen wollen, stehen wir dem Recht gegenüber als einem *Teil* unserer selbst, bei der Frage *nach uns selbst*?” (ibidem, f. 48 r^o).

⁴⁷ Ibidem, f. 48 r^o-v^o.

a lei se liga ao se-saber-si-mesmo (*Sich-selbst-wissen*). No entanto, o se-saber-si-mesmo não é um simples conhecimento e um ser-instruído das situações, mas o se-saber-si-mesmo é o fundamento do ser. Uma forma bem precisa: a força do ser é aquela na qual o ser *estatal* se realiza.⁴⁸

Esse fundamentalismo tautológico, no qual “saber” e “força” de um lado, “ser” e “Estado”, de outro, formam um só, marca o fim de toda verdadeira Filosofia do Direito.

No início da sexta sessão, quando Erik Wolf começa a lembrar como distinguira três concepções do Direito, Heidegger responde secamente: semelhantes distinções ou decisões sobre o Direito se relacionam à época em que “não tínhamos Estado. *Ali* onde um Estado está realmente presente, semelhantes decisões são impossíveis”.⁴⁹ O que significa que doravante se impõe, no Estado instituído em 1933, o que chama de “realidade histórica do povo e do Estado”.⁵⁰ É então que ele poderá, na sétima sessão, servir-se de Hegel para identificar “a unidade substancial do Estado” com “a potência absoluta sobre a terra”⁵¹ e com o “espírito do povo”.⁵²

Ao manejar os termos “potência” e “espírito”, retomados de Hegel, Heidegger pode passar a impressão, a um ouvinte ou a um leitor crédulo, de que ele “filosofa”. Na realidade, ele confunde espírito e potência e relaciona o “espírito” não ao ser humano, mas ao “espírito do povo” – expressão cuja significação que se tornou racial aparece então explicitamente no uso que dela fazem nazistas como Rothacker,

⁴⁸ “Das Gesetz hängt mit dem Sich-selbst-wissen zusammen. Das Sich-selbst-wissen ist aber nicht ein bloßes Kennen und Unterrichtet-sein über Zustände, sondern das Sich-selbst-wissen ist Grund des Seins. Ganz bestimmte Form = Macht des Seins ist es, in der *staatliches* Sein sich verwirklicht” (ibidem, f. 49 vº).

⁴⁹ “Aus diesen 3 Entscheidungen ist zu entnehmen, daß wir in der Zeit, in die diese Entscheidungen fallen, keinen Staat hatten. Wo wirklich ein Staat *da* ist, sind solche Entscheidungen unmöglich” (ibidem, sexta sessão, 12 de dezembro de 1934, f. 50 rº-vº).

⁵⁰ “[...] die geschichtliche Wirklichkeit des Volkes und Staates” (ibidem, f. 49 vº).

⁵¹ “Der Staat ist die absolute Macht auf Erden” (ibidem, sétima sessão, 9 de janeiro de 1935, f. 69 vº).

⁵² “Der Staat ist das Treibende im Geschehen der Völker, sofern Staat nichts anderes ist als der Geist des Volkes” (ibidem, f. 71 vº-72 rº).

Stadelmann, Larenz e muitos outros –, e à afirmação de si do povo no Estado como potência absoluta. Não há mais qualquer distinção entre os conceitos: liberdade, vontade, saber e espírito designam, de modo similar, essa dominação sem partilha do Estado *völkisch*, orgânico e total. Sem dúvida, pode-se considerar que existe uma responsabilidade histórica importante do autor dos *Princípios da Filosofia do Direito*, em função das teses expostas em sua doutrina do Estado. No entanto, Heidegger – ao suprimir a questão propriamente hegeliana da conciliação entre o individual e o universal, a fim de reter unicamente a identificação do Estado com a potência absoluta e com o espírito do povo – afirma, como se viu, que o pensamento de Hegel começou a viver no Estado instituído em 1933!

A evocação da “Filosofia do Direito” permite a Heidegger retomar a iniciativa relativa aos juristas (e em particular, a Carl Schmitt). Ele se serve para isso da caução de Erik Wolf. Seu texto não surpreende e seus adversários são os do nazismo: Hegel lhe permite recusar um por um Rousseau, Marx, o liberalismo e a sociologia. Ao afirmar que essa teoria do Direito é a única filosofia do Estado, ele evita toda discussão e prepara sua própria concepção do político relacionada à fundação da *polis*, na qual um povo, uma raça, uma etnia encontram seus contornos e sua medida.

Podemos concluir, portanto, que não há nada de filosófico no texto de Heidegger: em vez de distinguir as noções, como procura fazer todo filósofo, ele procede a uma redução de todos os conceitos à afirmação pura do “ser” e do *si* em que “saber” = “querer” = “liberdade” = “Direito” = “Estado” = “potência absoluta” = “espírito do povo” = “afirmação de si do povo e da raça”.⁵³ Quanto à palavra “metafísica”, que Heidegger evita definir, mesmo que esboce um breve histórico dos primeiros usos do termo, significa a partir de então a identificação do espírito com a potência e do ser com o Estado.

É necessária grande vigilância, por conseguinte, para compreender o que se passa nos cursos e nos seminários de Heidegger. Na verdade, não é porque se utilizam palavras da tradição e da língua

⁵³ Sobre esta última equivalência, ver, adiante, p. 422 e 428-29.

filosóficas que se faz trabalho de filósofo. Se não se procura obter maior distinção na concepção, mais clareza e discernimento no pensamento, se se tende, ao contrário, a uma obscura indistinção entre todos os conceitos, é que não há, na realidade, nem verdadeiro trabalho do pensamento, nem filosofia. Em particular, a despeito do que afirma Erik Wolf, não existe Filosofia do Direito em Heidegger, e isto se vê especialmente por sua definição tautológica da “constituição” como a maneira pela qual o Estado *se constitui*.⁵⁴

Tem-se uma medida, assim, do que separa Heidegger de Hegel. Neste último, mesmo que as teses que ele formula sobre as relações entre o poder legislativo, poder do governo e poder do príncipe sejam eminentemente discutíveis pelo fato de que conduzem, no parágrafo 273 de seus *Princípios da Filosofia do Direito*, à valorização exclusiva da monarquia constitucional, há nele, todavia, uma argumentação construída com base na separação dos poderes, que é, portanto, possível discutir e colocar em questão. Heidegger, por seu lado, reduz a “constituição” ao “saber de si mesmo” do “ser autêntico”. Essa ontologização da palavra “constituição” suprime qualquer possibilidade de reflexão jurídica sobre a formação efetiva do Direito Constitucional e de reflexão política com base em argumentos sobre a relação entre eles de diferentes poderes. Além disso, ele se baseia em um conceito discriminatório, pois só pode existir constituição, “propriamente” falando, para o ser afirmado como “autêntico”.

O ESTADO TOTAL E VÖLKISCH DE 1933 E SUA RELAÇÃO COM HEGEL, SEGUNDO CARL SCHMITT E HEIDEGGER

Vimos a que ponto a questão das relações entre a doutrina do Estado de Hegel e a concepção heideggeriana do Estado é delicada, como o é, de modo mais geral, a da possível influência da doutrina hegeliana do Estado sobre o fascismo e o nacional-socialismo. Quando se leem, por exemplo, os escritos ao mesmo tempo neo-hegelianos

⁵⁴ “Die Verfassung ist nicht anderes als dasjenige, worin der Staat sich selbst *faßt*” (ibidem, f. 63 vº).

e *völkisch* de um Karl Larenz, que ensina “Filosofia do Direito”, nos anos 1930, na Universidade de Kiel, mas também quando se retorna a certos momentos do texto de Hegel, por exemplo, ao parágrafo 358 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, com suas considerações sobre o povo de Israel e sobre o princípio nórdico dos povos germânicos, é difícil não colocar muitas questões, mesmo que a resolução delas exija uma pesquisa específica que não faz parte do tema de nosso livro. Dito isto, podemos propor as poucas considerações seguintes.

De um lado, parece que, se Heidegger se apoia sobre várias proposições da *Filosofia do Direito* e, especialmente, sobre a concepção do Estado como “organismo”, as diferenças entre seu fundamentalismo ontológico e o pensamento dialético permanecem muito importantes. Como se viu, ele abandona a questão propriamente hegeliana da conciliação entre o individual e o universal, para reter apenas a identificação entre o Estado e a potência absoluta e entre o espírito e o povo.

De outro lado, é historicamente indiscutível que a doutrina hegeliana do Estado foi, com os *Discursos à Nação Alemã*, de Fichte, e a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, de Nietzsche, um dos textos da filosofia alemã do século XIX mais frequentemente invocados pelos nacional-socialistas. Que sua utilização tenha sido discutível e mesmo abusiva, disso estamos convencidos, particularmente no caso de Hegel, do qual se sabe que teve, com Marx, uma posteridade bem oposta, mas isso não suprime todos os problemas colocados por esses diferentes textos.

Certamente, a fórmula do *Estado Total* não provém diretamente de Hegel. Quando Ernst Forsthoff a escolheu, em 1933, como título de um de seus livros, é de Carl Schmitt que ele a retoma. E a gênese da expressão também deve bastante à “mobilização total” de Ernst Jünger. No entanto, como o especificará Forsthoff depois da guerra, essa fórmula “é o resultado de uma análise aplicada à situação da época, com meios de pensamento que remontam essencialmente a Hegel”.⁵⁵

⁵⁵ Carta de Ernst Forsthoff a Jean-Pierre Faye, 31 de agosto de 1963, citada em *Théorie du Récit*. Paris, 1973, p. 49.

Encontra-se neste último, com efeito, uma concepção da totalidade do Estado que influenciou a doutrina do fascismo italiano e que está igualmente na origem da formulação nazista.

Não obstante, essa influência hegeliana possui limites. O “Estado Total” descrito por Forsthoff se identifica historicamente com o *Führerstaat* hitlerista, e não com o Estado prussiano que o autor dos *Princípios da Filosofia do Direito* tinha em mente em 1820. Do mesmo modo, a identificação heideggeriana entre Hegel e 1933 permanece histórica e filosoficamente inaceitável.

Para retornar ao seminário, Heidegger desenvolve longamente, no final da sexta sessão, a concepção do Estado como organismo, que ele retoma de Hegel, e como figura (*Gestalt*), o que lembra Jünger. É assim que ele fala da “autoformação interior do Estado como organismo”.⁵⁶ Esse organismo não é concebido de maneira biológica, mas como uma unidade (*Einheit*), um si (*Selbst*) e como o *todo* (*das Ganze*).⁵⁷ Heidegger coloca então a seguinte questão: “como a constituição do Estado é pensada? (de maneira biológica? de maneira racista, *völkisch* – ou como espírito da constituição?)”.⁵⁸

Como se vê, a equivalência entre as palavras alemãs *rassisch* e *völkisch* é enunciada por Heidegger como evidente. Esse fato refuta, portanto, uma vez mais, as tentativas dos apologistas para fazer acreditar que ele teria inventado um uso da palavra *völkisch* que o teria distinguido de sua significação racista. Aliás, a interrogação de Heidegger, tal como é relatada por Hallwachs, pode parecer ambígua, pois não se vê imediatamente para onde caminha a alternativa. Tem-se, de um lado, a concepção unicamente “biológica” do Estado, e de outro, aquela ao mesmo tempo racista, *völkisch* e espiritual? Ou então, a concepção racista e *völkisch* é relacionada ao biológico e distinguida do espiritual? A sequência do seminário, na qual Heidegger discorre sobre o “Estado total”

⁵⁶ “[...] das innere Sich-gestalten des Staates als *Organismus*” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 64 rº).

⁵⁷ *Ibidem*, f. 64 vº-65 rº.

⁵⁸ *Ibidem*, f. 65 rº.

e o “Estado *völkisch*”, sem recusar essas expressões, indica que a primeira compreensão é a correta.

Além disso, o biológico e a consideração da “raça” não se confundem em Heidegger: sua crítica do “biologismo” não atinge os cursos sobre Nietzsche, mas está presente bem antes, desde o parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, e se encontra enfaticamente expressa nos cursos *völkisch* e racistas dos anos 1933-1934,⁵⁹ de modo que há, indiscutivelmente, um racismo de Heidegger assumido como tal. Vimos a confirmação disso na concepção do povo que ele adota no final da sexta sessão de seu seminário hitlerista, concepção que não é de natureza biológica, mas conjuga entre si “espírito” e sangue. Não nos encontramos jamais, em Heidegger, por conseguinte, no terreno do espiritual puro, mas em uma concepção distorcida e pervertida do “espírito”, relacionada à terra e ao sangue, e do “espírito do povo” concebido de maneira *völkisch*.

No texto de resposta que figura no início da segunda sessão, ele afirma que, para Hegel:

o *organismo* não é pensado nem de maneira biológica, nem de maneira universal, metafísica, como sistema, mas essa maneira de operar junto não funciona somente: no *governo*, ela se sabe, *ela está* junto a *si mesma*.⁶⁰

Vê-se, portanto, o que Heidegger retém: o Estado, como organismo, não é pensado de maneira universal, mas na relação consigo. Resta saber de que natureza é esse “si”. Ele poderá bem dizer, no início da sétima sessão, que o Estado, como organismo, é espírito.⁶¹ Contudo, o que significa para ele esse termo que toma emprestado de Hegel? Não se trata de modo algum, com a palavra “espírito”, de um entendimento ou de uma razão universal. Ao contrário, Heidegger se apoiará longamente sobre os parágrafos 257 e 259 dos *Princípios da*

⁵⁹ Ver cap. 4, p. 181-82 e 196-99.

⁶⁰ “Hier ist *Organismus* weder biologisch noch allgemein metaphysisch, als System, gemeint, sondern daß dieses Zusammenwirkende nicht nur funktioniert, sondern in der *Regierung* sich selbst weiß, bei *sich selbst ist*” (ibidem, f. 65 rº).

⁶¹ Ibidem, f. 66 vº.

Filosofia do Direito, para reter a ideia de que a unidade substancial do Estado deve ser relacionada ao *Volksgeist*, ao espírito do povo:

Enquanto o Estado torna-se si mesmo, torna-se necessário, nesse ato, afirmar-si-mesmo (*Sich-selbst-behaupten*) – um se-distinguir-de-outro.

[...] O Estado é o que fornece o impulso no advir dos povos, na medida em que o Estado não é senão o espírito do povo.⁶²

É preciso notar que, se Heidegger retoma termos e proposições hegelianas, é apenas parcialmente, e sua intenção é na realidade bem diferente. Com efeito, ele introduz aqui – sob forma verbal – o conceito de afirmação de si (*Selbstbehauptung*) do Estado, que se torna ele mesmo em sua confrontação com outro Estado, e veremos que esse conceito, retomado do título de seu discurso de reitorado de maio de 1933, e, aliás, igualmente central em Alfred Baeumler, será utilizado no final do seminário para definir o político.

Em suma, Heidegger retém de Hegel a noção do Estado como potência absoluta e, no final da sétima sessão, acredita poder se servir da concepção hegeliana do espírito para pretender que o liberalismo supõe uma incompreensão da liberdade,⁶³ cuja essência não deve ser determinada com base em indivíduos, mas a partir do próprio espírito, isto é, na realidade, por meio do artifício do *Volksgeist*, a partir do povo em sua relação com o Estado. Volta-se a encontrar, então, subjacentes, o mesmo combate contra o liberalismo e a mesma afirmação da relação de essência entre o povo e seu Estado presentes no seminário hitlerista do inverno precedente.

É somente na última sessão que, deixando de se abrigar por trás de Hegel, Heidegger se revela mais e formula o que ele tem em mente. Após algumas rápidas alusões aos parágrafos 258-271 dos

⁶² “Indem er Staat er selbst wird, wird er notwendig in diesem Sich-selbst-behaupten = ein Sich-absetzen gegen einen anderen. [...] Der Staat ist das Treibende im Geschehen der Völker, sofern Staat nichts anderes ist als der Geist des Volkes” (ibidem, f. 72 r^o-72 v^o).

⁶³ “Liberalismus ist immer eine besondere Art der [...] Mißdeutung der Freiheit” (ibidem, f. 73 v^o).

Princípios da Filosofia do Direito, a respeito dos quais ele declara que a concepção hegeliana da comunidade (*Gemeinschaft*) não é sociológica, mas histórico-metafísica, ele ataca por meio de uma frase destinada a atingir e que já citamos parcialmente: “Contudo, qual é no presente a concepção *atual* do Estado? Afirmou-se que, em 1933, Hegel estava morto; ao contrário, foi somente então que ele começou a viver.”⁶⁴ E ele prossegue:

Falaremos, sim, de Estado *total*. Ele não seria um *domínio* particular (entre outros), não um aparelho destinado a proteger a sociedade (do *próprio* Estado), um domínio do qual somente certas pessoas teriam de se ocupar. Entretanto, politicamente, o que é o “Estado total”? Como as coisas se exemplificam nele, agindo por exemplo a partir da Universidade? Outrora, a relação entre a Universidade e o Estado era tal que o Estado apenas a mantinha e ela seguia seu próprio caminho. Qual é essa relação hoje?⁶⁵

É preciso dizer que, na *reportatio* de Siegfried Bröse, Heidegger fala não somente do “*totaler Staat*”, como também do “*völkischer Staat*”,⁶⁶ e não recusa de modo algum essas denominações. Ele pretende unicamente relacionar o Estado total e o Estado *völkisch* a “uma determinação essencial de natureza metafísica”.

Com essas informações e essas questões sobre o Estado total e *völkisch* começam os desenvolvimentos mais essenciais do seminário: de maneira mais explícita que no seminário hitlerista, Heidegger exporá sua definição do político e especificará, ao mesmo tempo, em que ela se distinguiria daquela de Carl Schmitt.

⁶⁴ “Welches ist nun die *heutige* Staatsauffassung?...” (ibidem, oitava sessão, 23 de janeiro de 1935, f. 75 vº).

⁶⁵ “Wir sprechen wohl vom *totalen* Staat. Er sei nicht ein besonderer *Bereich* (neben anderen), keine Apparatur, dazu da, die Gesellschaft zu schützen (vor dem Staat *selbst*), ein Bereich, mit dem nur bestimmte Leute sich abzugeben hätten. Aber was ist politisch der ‘totale Staat’? Wie ist es in ihm zum Beispiel mit der Universität beschaffen? Die Beziehung von Universität zum Staat sei früher nur so gewesen, daß der Staat sie unterhält, und sie ihre Wege geht. Wie ist es denn jetzt?” (ibidem, f. 75 vº-76 rº).

⁶⁶ “Heute spricht man vom ‘totalen’ Staat und vom völkischen Staat” (M. Heinz e Th. Kiesel, art. cit., p. 110).

O primeiro ponto a especificar, pois é central para o que se seguirá, é que Heidegger começa por retomar uma afirmação de Carl Schmitt, a fim de refutá-la. Ora, ela se encontra em um dos livros mais radicalmente racistas e nazistas de Schmitt, a saber, *Staat, Bewegung, Volk*, publicado em 1933 por uma das principais editoras nacional-socialistas, a Hanseatische Verlagsanstalt, na coleção intitulada “O Estado Alemão Atual” (*Der deutsche Staat der Gegenwart*), dirigida pelo próprio Schmitt. Este último escreve, no final da terceira parte de *Estado, Movimento, Povo*: “Nesse dia [...], pode-se afirmar que ‘Hegel está morto’”.⁶⁷

Essa afirmação de Schmitt foi citada e comentada por muitos intérpretes,⁶⁸ que geralmente extraem a conclusão de que os nacional-socialistas teriam tomado distância em relação a Hegel. É uma conclusão muito rápida. De um lado, como vimos, longe de constituir unanimidade entre os nazis, essa frase é abertamente contradita por Heidegger. De outro, a sequência do texto de Schmitt corrige e suaviza sensivelmente sua afirmação. Com efeito, ele acrescenta o seguinte, mas que geralmente se deixa de citar:

Isso não significa, contudo, que o grande valor da filosofia alemã do Estado tivesse perdido todo seu sentido e que a ideia de uma *Führung* política se mantendo acima do egoísmo dos interesses da sociedade seria abandonada. O que é, atemporalmente, grande e alemão no poderoso edifício intelectual de Hegel continua efetivo na nova configuração.⁶⁹

⁶⁷ “Am diesem Tage ist demnach, so kann man sagen, ‘Hegel gestorben’” (C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 32; trad. fr., p. 46).

⁶⁸ Ver, por exemplo, Richard Wolin, *La Politique de l’Être. La Pensée Politique de Martin Heidegger*. Paris, 1992, p. 169; Domenico Losurdo, *Hegel et la catastrophe Allemande*. Paris, 1994, p. 129; Jean-François Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le Politique entre Spéculation et Positivité*. Paris, 1992, p. 323, e André Stangennec, “À l’Origine de l’Idée Allemande de Nation: la Philosophie Romantique et la Philosophie Hégélienne de l’État”. *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, n. 14, 2001, p. 350.

⁶⁹ “Das bedeutet aber nicht, daß das große Werk des deutschen Staatsphilosophen bedeutungslos geworden und der Gedanke einer über dem Egoismus gesellschaftlicher Interessen stehenden politischen Führung preisgegeben wäre. Was an Hegel mächtigen Geistesbau überzeitlich groß und deutsch ist, bleibt

Vê-se, portanto, que no fundo, e além de seu gosto por fórmulas de impacto, Schmitt mantém a ideia de uma forte continuidade entre Hegel e o *Führerstaat* instituído em 1933, para além da mutação histórica das formas do Estado alemão. Como ele especifica:

Somente as formas do Estado de funcionários hegelianos, que correspondem à situação nacional do século XIX, são abolidas e substituídas por outras configurações, que coincidem com nossa realidade atual.⁷⁰

Será necessário acrescentar que as grandiloquentes proposições de Schmitt não se relacionam de modo algum a uma verdadeira filosofia do Estado? A sequência, com efeito, mostrará a abjeção – a palavra não é demasiado forte – da maneira pela qual Schmitt concebe “o que é, atemporalmente, grande e alemão”. Quando ele afirma, na mesma página, que “o funcionalismo alemão está livre de uma posição híbrida que se tornou confusa e insustentável”,⁷¹ no contexto de 1933, é uma alusão transparente à lei de abril de 1933 sobre “a restauração da função pública” que impõe a destituição dos funcionários não arianos. Pôr fim à “posição híbrida” da função pública alemã, restaurar a “unidade política do povo alemão”, é bem evidentemente, no espírito de Schmitt, assegurar o que ele denominará, na quarta parte do livro, de homogeneidade ou identidade racial (*Artgleichheit*) do povo alemão.

De fato, a sequência de seu texto não apresenta ambiguidade. Schmitt escreve, no início da quarta parte:

O nacional-socialismo [...] protege e cuida de cada verdadeira substância do povo ali onde a encontra, no espaço natural, a raça (*Stamm*) ou o estado (*Stand*). Ele [...] purificou o funcionalismo alemão de elementos estrangeiros à raça (*fremdgearteten*) e a restabeleceu como tal. Ele

auch in der neuen Gestalt weiter wirksam” (C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 32; trad. fr., p. 46-47).

⁷⁰ “Nur die der innerstaatlichen Lage des 19. Jahrhunderts entsprechenden Formen des hegelischen Beamtenstaates sind beseitigt und durch andere, unsere heutigen Wirklichkeit entsprechende Gestaltungen ersetzt” (ibidem).

⁷¹ “Das deutsche Berufsbeamtentum ist aus einer unklar und unhaltbar gewordenen Zwitterstellung befreit...” (ibidem).

possui a coragem de tratar desigualmente o desigual e de proceder às diferenciações necessárias.⁷²

Essa “coragem” do nazismo consiste, portanto, para Schmitt, no fato de impor a seleção racial à função pública do Estado alemão e de criar um novo direito corporativo em função dos diferentes “estados”, por exemplo, propõe ele, “para organizações específicas do Partido, como a SA e a SS”.⁷³ Concretamente, isso significa, como ele ousava escrever acima, que “não se pode incriminar o Partido ou a SA por qualquer responsabilidade civil”.⁷⁴ De modo claro, um particular não pode mais recorrer à justiça e ao direito para exigir reparação pelos abusos da SA.

Quando Heidegger contradiz a frase de Schmitt sobre Hegel, não se deve considerar que ele se opõe fundamentalmente a Schmitt, mas que por trás do jogo de cena e a vontade de atingir o auditório por meio de uma fórmula tão grandiloquente e que provoque comoção, ele na verdade subscreve à tese schmittiana da profunda continuidade entre Hegel e o Estado instituído em 1933, uma vez eliminados os elementos herdados do “liberalismo” do século XIX – eliminação que, como vimos, repousa essencialmente sobre uma discriminação racista. Schmitt sustenta que a “organização ternária” do Estado do século XX, que encontra sua realização, segundo ele, no Estado total hitlerista – no qual estão reunidos sob a mesma *Führung* Estado, movimento e povo –, corresponde “à grande tradição alemã, fundada por Hegel, do pensamento sobre o Estado”.⁷⁵ O que deu a ilusão de uma descontinuidade entre Hegel e o Estado hitlerista é que, diz Schmitt,

⁷² “Der Nationalsozialismus [...] sichert und pflegt jede echte Volkssubstanz, wo er sie trifft, in Landschaft, Stamm oder Stand. Er hat [...] das deutsche Beamtentum von fremdgearteten Elementen gereinigt und dadurch als Stand wiederhergestellt. Er hat den Mut, Ungleiches ungleich zu behandeln und notwendige Differenzierungen durchzusetzen” (ibidem, p. 32; trad. fr., p. 48).

⁷³ “[...] für bestimmte Organisationen der Partei, wie SA und SS” (ibidem, p. 33; trad. fr., p. 48).

⁷⁴ “Daher könne auch die Gesichtspunkte der Haftung, insbesondere die der Körperschaftshaftung für Amtsmissbrauch [...] nicht auf die Partei oder die SA übertragen werden” (ibidem, p. 22; trad. fr., p. 35).

⁷⁵ “Der dreigliederige Aufbau [...] entspricht auch den großen, durch Hegel begründeten Überlieferungen deutschen Staatsdenkens” (ibidem, p. 13; trad. fr., p. 26).

somente na segunda metade do século XIX que ela [essa tradição alemã que remonta a Hegel] foi recalcada da consciência do povo alemão, sob a influência de teóricos e escritores liberais e estrangeiros à raça.⁷⁶

Dessa forma, a “lei sobre a restauração da função pública” restabeleceu essa continuidade.

Vê-se que a fórmula de Heidegger não constitui de modo algum uma crítica, mesmo velada, ao nazismo de Schmitt, mas, bem ao contrário, uma forma de radicalização, uma vez que ela exagera a verdadeira tese de Schmitt, a de uma profunda continuidade entre o pensamento hegeliano da totalidade do Estado, com sua dimensão corporativista e a organização ternária do Estado hitlerista.

No entanto, a intenção de Heidegger permanece nebulosa: ele não constrói nenhuma argumentação clara, mas apresenta uma série de observações descontínuas. Uma das mais interessantes é a referência ao Estado total e *völkisch* que dá sequência à frase sobre Hegel e o ano de 1933. A associação de ideias que denota essa alusão mostra-se como a confirmação do que dirá Forsthoff depois da guerra, quando relatar a gênese da fórmula do *totaler Staat* a “meios de pensamento que remontam essencialmente a Hegel”.

Heidegger não emite reservas a propósito da fórmula do Estado total e da expressão “Estado *völkisch*”. Ao utilizar o “nós” (*wir*), ele se inclui e certamente também inclui Erik Wolf entre aqueles que falam “de bom grado” assim. Recordar-se, com efeito, que, em suas publicações dos anos 1933-1935, este último retoma a fórmula, referindo-se explicitamente a Forsthoff para designar o Estado concebido não como mecanismo, mas como organismo,⁷⁷ o que nos remete ao que Heidegger mesmo, em seu seminário, destaca longamente como de

⁷⁶ “Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist er dem Einfluß liberaler und artfremder Theoretiker und Schriftsteller aus dem Bewußtsein des deutschen Volkes verdrängt worden” (ibidem).

⁷⁷ “O Estado total não é uma unidade mecânica, mas orgânica. Ele não esquematiza, ele estrutura. Por intermédio desse ser-estruturado, ele tende a uma ordem de dominação aristocrática, que culmina no *Führer* pessoal e se edifica sobre uma série de hierarquias e funções” (E. Wolf, “Richtiges Recht...”, op. cit., p. 23-24; o texto é retomado em 1935, em *Das Rechtsideal...*, op. cit., p. 355-56).

valor no Estado hegeliano. Não é inútil, tampouco, lembrar que o discípulo de Heidegger enfatiza nesses mesmos anos a significação fundamentalmente racista do “Estado total popular nacional-socialista” (*nationalsozialistischer totaler Volksstaat*), destinado a salvaguardar o “bem hereditário racial” (*rassisches Erbgut*)⁷⁸ do povo alemão.

Se Heidegger se apropria da fórmula do Estado total herdada de Schmitt e de Forsthoff, e retomada não só por Erik Wolf, como pelo próprio Hitler, no outono de 1933, e se ele evoca igualmente a noção do Estado *völkisch* que provém de *Mein Kampf*, a dificuldade começa, segundo ele, quando se trata de definir “politicamente” o *totaler Staat*. Qual é, por exemplo, a relação entre a Universidade e o Estado total? Vimos a resposta que ele dá em 30 de junho de 1933: longe de continuar a afirmar sua autonomia e reivindicar a liberdade acadêmica, “a Universidade deve *reintegrar a comunidade do povo e se vincular ao Estado*”.⁷⁹ Este é o verdadeiro sentido da afirmação de si (*Selbstbehauptung*) da Universidade alemã, segundo ele: não se trata de uma declaração de independência, trata-se de proclamar sua vontade de incorporar a Universidade alemã à comunidade do povo e de ligá-la *politicamente* ao Estado do *Führer*. Não só Heidegger não luta contra a politização da Universidade alemã – como ele tentará fazer acreditar após a derrota nazista –, como ele pretende afirmar sua vocação “política”.

Ainda é preciso conferir à afirmação de si (*Selbstbehauptung*) seu “verdadeiro” sentido. É a isto que ele se dedicará no seminário. Para tanto, ele afasta as considerações teóricas sobre a Universidade em sua relação com o Estado, para se concentrar na relação entre o Estado e o político, e prossegue nestes termos:

Não é com semelhantes questões e considerações que avançaremos, mas somente graças a uma meditação *essencial e de natureza metafísica*.

⁷⁸ E. Wolf, “Richtiges Recht und evangelischer Glaube”. *Die Nation vor Gott*..., op. cit., 3. ed., 1934, p. 248.

⁷⁹ “die Universität muß [...] *wieder in die Volksgemeinschaft eingegliedert* und mit dem *Staat verbunden* werden” (Heidegger, “Die Universität im neuen Reich”, GA 16, 761).

A significação da confrontação com a Filosofia do Estado de Hegel e, em primeiro lugar, sobre sua meditação, consiste em aprender *a quê* se assemelha um pensamento metafísico e aprofundado do Estado. Trata-se da *forma* do pensamento sobre o Estado. É certo que nossa nova luta pelo Estado é *separada* do questionamento *sociológico*, mesmo que retorne a ele repetidas vezes.

Esses parágrafos, em particular o 262 e seguintes, são aqueles em que *Marx* intervém com sua crítica, os quais põem Hegel de cabeça para baixo.

Essa conexão entre o universal e o individual, ancorada como o que advém na realidade efetiva do Estado, está *em seu lugar* aqui. Contudo, essa é ainda apenas uma determinação efetivamente *geral*.

Nessas alíneas (a saber, na última, a 267), Hegel fala pela primeira vez do “político”: “a necessidade da idealidade..., etc.”, “o *Estado político*”. O que significa aqui *político*? Existe um Estado que *não seja* político? Em Hegel, distingue-se o *Estado exterior*, o *Estado de necessidade* e o *Estado de entendimento*. Esse Estado *exterior* é todo o sistema da sociedade burguesa, a regulação de suas necessidades, a gradação de seus estados, toda essa intrincação que regula as necessidades do indivíduo e dos diferentes grupos. Hegel fala, em terceiro lugar, do Estado *espiritual*; é o devir como um todo da história do mundo, do processo do Estado que atinge a si mesmo, *no* advento e no declínio dos Estados particulares, nesse cosmos que tudo engloba. Assim, Hegel forma igualmente o conceito do Estado em um sentido mais amplo que *não recobre o político*.

O Estado político é *mais* Estado, ele é o Estado propriamente *estatal*.⁸⁰

⁸⁰ “Mit solchen Fragen und Überlegungen kommen wir nicht durch, sondern nur durch *wesentliche* Besinnung *metaphysischer Art*. Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit Hegel’s Staatsphilosophie und zunächst der Besinnung auf sie liegt darin, zu lernen, *wie* ein metaphysisches Denken und Durchdenken des Staates aussieht. Es handelt sich um die *Form* des Staatsdenkens. Es ist sicher, daß unser neues Ringen um den Staat aus der *soziologischen Fragestellung heraus* ist, wenn es auch immer wieder in sie zurückfällt. Diese §§., vor allem § 262 ff. sind es, an denen *Marx* mit seiner Kritik einsetzt, er stellt dabei Hegel auf den Kopf. Dieser Zusammenhang zwischen Allgemeinem und Einzelne als Geschehen in der Wirklichkeit des Staates verankert, gehört *mit* hier herein. Aber dies ist doch nur eine ganz *allgemeine* Bestimmung. In diesen §§ (d.h. im letzten, spricht Hegel zum ersten Male vom ‘politischen’ (§ 267): ‘Die Notwendigkeit der Idealität... u.s.w.’, ‘Der

As considerações de Heidegger não possuem aqui grande clareza. Ele retoma sua oposição, formulada antes no seminário, entre concepção “sociológica” e concepção “metafísica” do Estado, mas sem especificar que sentido atribuir à palavra “metafísica”, a não ser que se trate de relacionar uma coisa à sua “essência” (*Wesen*). O que é certo é que essa oposição não traduz qualquer recuo em relação à visão nacional-socialista do Estado. A chamada concepção “sociológica”, com efeito, é aquela que reduz o Estado a seu papel de regulação das relações entre indivíduos na sociedade, ou *Gesellschaft*, e de garantidor das liberdades individuais e dos direitos do homem (explicitamente recusados por Erik Wolf),⁸¹ portanto à chamada concepção “liberal” do Estado, constantemente combatida pelos nacional-socialistas. Além disso, Heidegger evoca o que chama de “nossa nova luta pelo Estado”, prova de que ele se vê inteiramente solidário com a luta em curso pela instauração do *Führerstaat*.

O desenvolvimento que se segue parece relativamente menos descontínuo, e de grande importância, pois constitui, de todos os seus escritos atualmente conhecidos, sua definição mais explícita do que ele chama de “essência do político”:

O que significa o político? Relacionado à *polis*, o *político* é uma propriedade particular da *polis*, ele sobrevém com a *polis*, advém em uma *polis*. No entanto, pode-se igualmente compreendê-lo assim: o político é o que *constitui* precisamente a *essência* do Estado (da *polis*). Ele pode

politische Staat’. Was heißt hier *politisch*? Gibt es einen Staat, der *nicht* politisch ist? Zum Unterschied gibt es bei Hegel den äußeren Staat, oder den *Not-staat*, oder *Verstandes-staat*. Dieser äußere Staat ist das ganze System der bürgerlichen Gesellschaft, der Regelung ihrer Bedürfnisse, der Gliederung der Stände, dieses ganze Ineinander, das die Bedürfnisse der Einzelnen und der einzelnen Gruppen regelt. 3) spricht Hegel vom *geistigen* Staat; es ist das gesamte Geschehen der Weltgeschichte, des Prozesses des zu sich selbst Kommens des Staates, *im* Auf- und Unter-gehen der einzelnen Staaten, dieses gesamten Kosmos. Also Hegel faßt den Begriff Staat auch in einem weiten Sinn, der sich mit *politisch* nicht deckt. Der politische Staat ist *mehr* Staat, ist der eigentliche *staatliche* Staat” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 76 r^o-77 v^o).

⁸¹ Ver cap. 7, p. 333.

ser compreendido, portanto, em primeiro lugar, como propriedade, em segundo lugar, como fundamento essencial.

De acordo com uma ou outra concepção, a proposição segundo a qual dizemos que “a essência do Estado deve ser determinada a partir do político” será justa ou não. A proposição é *justa* quando se aplica a um *não* Estado, inepta (tautológica) quando o Estado já é o Estado efetivo. Para determinar a essência do político é preciso antes de tudo retornar à essência do Estado.⁸²

Depois de ter, segundo a etimologia grega, relacionado a política à Cidade (*polis*), Heidegger distingue duas maneiras de compreender o político em sua relação com a *polis*, conforme se faça da *polis* ou do “político” o determinante. Aonde ele quer chegar? Nós o vemos citar uma proposição que se assemelha muito a uma das teses mais conhecidas de Carl Schmitt. Seguindo os termos de Heidegger relatados por Hallwachs: “a essência do Estado deve ser determinada a partir do político”. Estabelecer a que texto preciso Heidegger alude requer alguma atenção. Se pensamos de imediato na primeira frase da edição de 1932 do *Conceito do Político*: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político”,⁸³ os termos de Heidegger estão mais próximos de uma passagem da segunda parte de *Estado, Movimento, Povo*, na qual Schmitt declara, sublinhando, que “*hoje, o Estado não pode mais determinar o político; é o político que deve determinar o Estado*”.⁸⁴ Pode-se considerar, portanto, que a proposição

⁸² “Was heißt politisch? auf die *polis* bezogen, *politisch* ist eine besondere Eigenschaft der *politeia* geht mit der *polis* zusammen, kommt an einer *polis* vor. Man kann aber auch so verstehen: das Politische ist das, was das *Wesen* des Staates (der *polis*) gerade *ausmacht*. Also 1) als Eigenschaft 2) als Wesensgrund. Je nach der einen oder anderen Auffassung hat der Satz Richtigkeit oder nicht, wenn wir sagen: ‘Das *Wesen* des Staates muß aus dem Politischen bestimmt werden’. *Richtig* ist der Satz, wenn er auf einen *Unstaat* angewendet wird, insinuing (tautologisch) wenn der Staat schon wirklicher Staat ist. Für die Bestimmung des Wesens des Politischen ist der Rückgang auf das *Wesen* des Staates das Allererste“ (ibidem, f. 77 v^o-78 r^o).

⁸³ “Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus” (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932). Berlin, 1963, p. 20).

⁸⁴ “*Heute kann das Politische nicht mehr vom Staate her, sondern muß der Staat vom Politischen her bestimmt werden*“ (C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, op. cit., p. 15; trad. fr., p. 28).

aqui retomada e discutida é uma citação parcial, com o acréscimo da palavra “essência”, de uma frase de *Estado, Movimento, Povo*, o que prova a atenção particular que Heidegger dedica a esse livro.

Ele apresenta uma dupla crítica a essa proposição. De um lado, ela seria justa se relacionarmos o Estado ao político, como faz Schmitt, mas falsa se relacionarmos, ao contrário, segundo a etimologia e a posição que será a de Heidegger, o político à *polis*, e por conseguinte ao Estado. De outro lado, a proposição de Schmitt seria tautológica e, portanto, inepta, quando o Estado já é Estado efetivo, no sentido, ao que parece, no qual é a própria existência do Estado que determina *de facto* a significação do político.

Esse argumento, além disso, tem a seu favor o fato de que, quando o Estado total do nazismo estiver implementado, Schmitt suprimirá, na reedição de 1933 do *Conceito do Político* – que enviará a Heidegger –, todo o desenvolvimento inicial, no qual ele subordinava o Estado ao político, para começar diretamente por meio de sua definição do político.

Lembremos, com efeito, a que ponto a edição de 1933 foi modificada: ela comporta dez capítulos, em lugar de oito, e todo o primeiro capítulo, assim como o primeiro parágrafo do segundo capítulo da edição de 1932, desapareceu. O livro se abre, então, não mais com a relação entre o conceito de Estado e o conceito do político que ele pressupõe, mas com a discriminação amigo/inimigo. E a equivalência postulada entre o estrangeiro (*der Fremde*) e aquele de outra raça (*der Andersgeartete*), a ideia de uma diferença no próprio ser do inimigo, quando Schmitt fala do “ser-outro do estrangeiro” (*das Anderssein des Fremden*), tudo isso sugere que a discriminação amigo/inimigo é de ordem étnica e racial.⁸⁵

Para retornar ao seminário de Heidegger, a questão da definição do político deveria, segundo ele, ceder lugar à questão da significação da *polis*. Ele prossegue nesse sentido:

O que significa *polis*? *Status* significa *estado*, *status rei publicae* = estado da coisa pública (na acepção moderna, inicialmente presente no italiano *stato*). Esse *Estado* não tem absolutamente nada a ver com a *polis*.

⁸⁵ Ver cap. 6, p. 296.

Polis não é, tampouco, a comunidade da *politeia*. O que é a *polis* nós o aprendemos de Homero, *Odisseia*, livro VI, verso 9 ss. “Em torno da *polis* ele construiu (mandou edificar) uma muralha e ergueu casas, os templos dos deuses e fez a partilha das terras”.

Polis é portanto o *meio* autêntico do império da existência. Esse meio é propriamente o templo e o *mercado*, no qual a assembleia da *politeia* tem lugar. A *polis* é o meio autêntico e determinante da existência histórica de um povo, de uma raça, de um clã; aquilo em torno do que a vida se desenrola; o meio a que tudo se relaciona, cuja proteção como afirmação de si importa.

O essencial da existência é afirmação de si. Muralha, casa, terra, deuses. É a partir daí que se deve apreender a essência do político.⁸⁶

A explicitação heideggeriana da significação da *polis* passa pela rejeição do termo latino de onde provém a palavra moderna “Estado” (ou *Staat*), isto é, a palavra *status*, que se encontra no italiano *stato*. Essa rejeição não só afasta, como é comum em Heidegger, o termo latino em prol do grego, em nome de um fundamentalismo que se confunde com a sacralização, para não dizer a mitologização das palavras gregas; ela visa diretamente a Schmitt, o qual, no início da edição de 1932 do *Conceito do Político*, fazia do Estado, no sentido estrito do termo e em sua aparição histórica, “o estatuto por excelência”.⁸⁷ E, sem dúvida, Heidegger pretende rejeitar também a referência ao Estado italiano, para melhor assentar a noção de Estado tal como ele quer impor, com base na concepção grega da *polis*.

⁸⁶ “Was heißt *polis*? Status heißt *Zustand*, status rei publicae = Zustand der öffentlichen Dinge (zuerst moderner Gebrauch im Italienischen *stato*). Dieser *Staat* hat mit *polis* gar nichts zu tun. *polis* ist auch *nicht* die Gemeinschaft der *politeia*. Was *polis* ist, erfahren wir schon aus *Homer*, *Odysee*, VI. Buch, Vers 9 ff. ‘Um die *polis* herum zog er (fuhr er) mit einer Mauer, und baute Häuser und Tempel der Götter und teilte aus das Ackerland’. *Polis* ist so die eigentliche *Mitte* des Daseinsbereiches. Diese *Mitte* ist eigentlich der Tempel und der *Markt*, auf dem die Versammlung der *politeia* stattfindet, *polis* ist die eigentlich bestimmende *Mitte* des geschichtlichen Daseins eines Volkes, eines Stammes, einer Sippe; das, worum sich das Leben abspielt; die *Mitte*, auf die alles bezogen ist, um dessen Schutz als Selbstbehauptung es geht. Das Wesentliche des Daseins ist Selbstbehauptung. Mauer, Haus, Land, Götter. Von hier aus ist das Wesen des Politischen zu begreifen” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 78 v°).

⁸⁷ “der Status schlechthin” (C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 20).

O TEMPLO, A CONFERÊNCIA SOBRE A OBRA DE ARTE E O CONGRESSO DE NUREMBERG DE 1935

Heidegger não busca a significação da *polis* grega nos escritos dos filósofos, não remete à *Politeia* de Platão ou à *Política* de Aristóteles, mas cita dois versos de Homero. Mais tarde, em seu curso do semestre de verão de 1935, intitulado *Introdução à Metafísica*, Heidegger defenderá que a história, em suas origens, é mitologia. Aqui, ele pretende postular um fundamento existencial que seria mais original do que a comunidade e a assembleia humana da *politeia*, um “meio” (*Mitte*) que seria determinante para a “existência histórica” de um povo, de uma raça, de um clã. Notemos que ele não comenta os versos seguindo a ordem exata das palavras: ali onde Homero evoca em primeiro lugar a muralha e as casas, Heidegger identifica esse meio, em primeiro lugar, com o *templo*. Ao relacionar assim a *polis* a um centro sagrado, ele manifesta que sua concepção do político não é filosófica, mas poder-se-ia dizer, na falta de melhor, e para retomar um de seus termos, mitológica.

Ora, essa valorização heideggeriana do templo é retomada e amplificada no mesmo ano, na conferência sobre “A Origem da Obra de Arte”. Essa conferência foi pronunciada pela primeira vez em 13 de novembro de 1935, em Friburgo, uma segunda vez em 17 de janeiro de 1936, em Zurique, e uma terceira vez (em três partes) em Frankfurt, nos dias 17, 24 de novembro e 4 de dezembro de 1936. O texto publicado em 1949, nos *Holzwege*, retoma as três conferências de Frankfurt, provavelmente retocadas depois da guerra. Duas versões anteriores também foram publicadas, uma em 1987,⁸⁸ outra em 1989.⁸⁹ Na versão mais conhecida, a dos *Holzwege*, Heidegger evoca

⁸⁸ Por Emmanuel Martineau.

⁸⁹ Martin Heidegger, “Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung”. In: Hermann Heidegger (org.), *Heidegger Studies*, 5, 1989, p. 5-22. O texto constitui seja uma primeira versão não pronunciada da conferência de Friburgo, seja o próprio texto dessa conferência, caso no qual o texto publicado por Emmanuel Martineau poderia corresponder à conferência pronunciada dois meses depois em Zurique. De qualquer modo, não é verossímil que essa primeira versão tenha sido composta em 1931-1932, como sustenta Friedrich-Wilhelm von Hermann

o templo grego e parece, portanto, reportar-se ao passado.⁹⁰ No entanto, na versão original, editada em 1989 por Hermann Heidegger – o ano do centenário de nascimento de Heidegger e Hitler – não se trata explicitamente do templo grego.⁹¹ A referência à arquitetura grega está certamente sempre no plano de fundo, mas só se fala do templo, como obra arquitetônica, na medida em que abre o “aí” no qual “um povo tem acesso a si mesmo, isto é, na força ordenadora de seu deus”.⁹²

Ora, em novembro de 1935, o fato de se referir ao templo como “meio enraizado e extenso, no qual e a partir do qual um povo funda sua estadia histórica”,⁹³ e isso em uma conferência na qual se trata explicitamente do povo alemão,⁹⁴ evoca necessariamente, para os ouvintes da época, o congresso que se realizou dois meses antes em Nuremberg. Nesse ano, com efeito, o congresso do NSDAP e os discursos do *Führer* ocorreram no recinto do *Zeppelinfeld*, ladeado por uma tribuna de 360 metros à qual colunas e vasos conferiam uma aparência de templo grego. Essa *Zeppelintribüne*, aliás, se inspirava em um edifício antigo: o Altar de Pérgamo.

Sabe-se que Hitler escolhera Nuremberg como local simbólico, no centro da Alemanha, para os congressos anuais do Partido, que

(*Heideggers Studies*, 8, 1992, p. 5). Uma tradução francesa da conferência por Nicolas Rialland está disponível na Internet. [De fato, está disponível a edição bilingue, com tradução de Nicolas Rialland, *De l'origine de l'oeuvre d'art – version 1931-1932*. Disponível em: <http://www.enpasseanalytique.com/heidegger-de-lorigine-de-loeuvre-dart.pdf>; acesso em 20 de março de 2015 (N. T.).]

⁹⁰ “Ein Bauwerk, ein griechischer Tempel [...]” (Heidegger, *Holzwege*. 3. ed., 1957, p. 30).

⁹¹ Nessa primeira versão, lê-se: “Das Bauwerk, der als Tempel die Gestalt des Gottes einbehält [...]” (*Heidegger Studies*, 5, p. 12).

⁹² “eröffnet der Tempel das Da, worin ein Volk zu sich selbst, d. h. in die füzende Macht seines Gottes kommt” (ibidem).

⁹³ “[...] die ausbreitsame und gewurzelte Mitte, in der und aus der ein Volk sein geschichtliches Wohnen gründet” (ibidem, p. 13).

⁹⁴ Heidegger afirma que, “para os alemães”, na poesia de Hölderlin, “o meio ainda inexplorado de seu mundo e de sua terra se conserva, e decisões importantes se preparam” (ibidem, p. 15). Muitos outros textos, entre os quais escritos recentemente publicados, *Sur Ernst Jünger* (GA 90), mostram que essas “decisões importantes” designam a futura Segunda Guerra Mundial.

duravam uma semana e se realizavam todos os anos, geralmente em setembro. E ele concebera, juntamente com o arquiteto e futuro ministro das Forças Armadas, Albert Speer, a sede dos congressos do partido nacional-socialista, da qual somente a *Zeppelintribüne* será construída. A representação, sempre “grandiosa”, destinava-se a demonstrar a solidariedade entre o povo e o *Führer*. Ora, 1935 é o ano em que, sob o nome de “congresso da liberdade”, são proclamadas as leis antisemitas, chamadas “de Nuremberg”. Nesse ano, 150 projetores da DCA erguem até o céu colunas de luz, que delimitam o espaço no qual a massa se reúne para ouvir Hitler. É desse modo que o templo de mármore se duplica em um templo de luz. O *Zeppelfeld* não é senão “um mar de suásticas, iluminado à noite por tochas”.⁹⁵ Falar, dois meses depois, em sua conferência, do “templo” no qual o povo “tem acesso a si mesmo” – o que é uma concepção não grega, mas nazista – e da “clareira” (*Lichtung*), esta é a maneira escolhida por Heidegger para celebrar o congresso de Nuremberg de setembro de 1935. Eis porque a conferência sobre “A Origem da Obra de Arte” é, em sua significação histórica e política real, um texto que não está longe de ser tão odioso quanto aquele publicado por Carl Schmitt no *Deutscher Juristen Zeitung* [Jornal dos Juristas Alemães, em 1º de outubro de 1935, para celebrar as leis de Nuremberg, sob o título: “A Constituição da Liberdade”.

Essa evidência não foi jamais notada, pois, até o presente, levou-se muito pouco em conta as correlações, sempre precisas, entre os textos de Heidegger e a situação histórica e política correspondente, que ele comenta ou celebra à sua maneira. E, quando se conhece a influência desmedida desse escrito nas reflexões contemporâneas sobre a arte, avalia-se melhor todo o perigo que representa a obra de Martin Heidegger e o que ela veicula.

Quando, em seu seminário, Heidegger enfatiza o templo concebido como o “*meio* autêntico do império da existência”, “no qual a assembleia da *politeia* tem lugar”, quando ele reduz o Estado à *polis* e a *polis* ao “templo”, definido como o “meio autêntico e determinante da existência histórica de um povo, de uma raça, de um clã”, ele nos

⁹⁵ I. Kershaw, *Hitler*, op. cit., t. I, p. 805.

revela que sua concepção do templo e da obra de arte é fundamentalmente política. Sua conferência de Roma, de 8 de abril de 1936, sobre “A Europa e a Filosofia Alemã” o confirma; nela, ele evoca o trabalho de arte entre a ação política e a organização da ordem do povo.⁹⁶

É bem verossímil que, em seu seminário, no início de 1935, ele já tivesse presente no espírito a construção da sede de Nuremberg, a qual era frequentemente mencionada na imprensa do Partido, que Heidegger recebia cotidianamente. O que ele descreve alguns meses depois sob o nome de obra de arte é, portanto, a fundação política do povo unido nas muralhas do templo e na mitologia, ou *Sage* do “poema”. E quando acrescenta que a *polis*, enquanto “templo”, é “aquilo em torno do que a vida se desenrola, o meio com o qual tudo se relaciona, cuja proteção como afirmação de si importa”, esse tema da afirmação de si e da “proteção” do povo, da raça, do clã possui uma ressonância sinistra, nesse ano de 1935, no qual a principal das leis raciais de Nuremberg se intitula “lei para a proteção do sangue e da honra alemã”.

O CONCEITO DO POLÍTICO SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER E CARL SCHMITT

De resto, o que Heidegger pretende defender no final de seu seminário é o conceito de “afirmação de si” (*Selbstbehauptung*). É notável vê-lo retomar, para definir a essência do político, o termo bem conhecido do título de seu discurso de reitorado, *A Autoafirmação da Universidade Alemã*. Retrospectivamente, isso prova que a concepção de universidade exposta nesse discurso é fundamentalmente política. Quando ao conceito de *Selbstbehauptung*, ele não é próprio de Heidegger, mas provém da definição de política, por Spengler, que Heidegger cita com elogio em seus cursos sobre Nietzsche.⁹⁷ O conceito, aliás, se encontra igualmente no centro das proposições de outro

⁹⁶ “Die politische Tat, das Werk der Kunst, die Gliederung der Volksordnung”, “Europa und die deutsche Philosophie”. Hans Helmut Gander (org.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt am Main, 1992, p. 31.

⁹⁷ Ver adiante, cap. 9, p. 457-58.

“filósofo” do nazismo, a saber, Alfred Baeumler, tanto em seu *Nietzsche, o Filósofo e o Político*, de 1931, quanto em seu *Alfred Rosenberg e o Mito do Século XX*, de 1943, no qual a expressão “afirmação de si”, escolhida por Heidegger para definir o político, é utilizada por Baeumler para exprimir sua compreensão da história mundial. Com efeito, lê-se o seguinte:

O combate do *Führer* contra Versalhes era o combate contra o mito democrático judeu. Foi tarefa de Rosenberg conduzir esse combate a seu termo no nível fundamental. O companheiro de armas do *Führer* resolvia a tarefa provando que a história mundial não pode ser compreendida como um “desenvolvimento” imaginário de um fim imaginário, mas como a afirmação de si (*Selbstbehauptung*) e o combate de uns contra os outros dos mitos que moldam o ser.⁹⁸

Para retornar a Heidegger, o que ele escreve é perfeitamente trivial. Consiste em sustentar que a afirmação de existência é primeira, e a partir dela se produz a luta pela vida. Na sequência do seminário, ele evoca diretamente o conceito schmittiano do político, não para recusá-lo completamente, mas para afirmar que ele é secundário e derivado, que a discriminação entre amigo e inimigo vem somente depois da “afirmação de si”. Trata-se para Heidegger, portanto, de afirmar o primado de suas posições, fazendo-as passar por mais fundamentais, contudo ele não consegue pensar uma noção do político radicalmente distinta daquela de Schmitt. Com efeito, em ambos os casos, é o combate pelo ser que é posto no centro do político. Heidegger prossegue nestes termos:

Recentemente, apareceu a *relação amigo-inimigo* como essência do político. Ela *pressupõe a afirmação de si* e, portanto, é uma *consequência* essencial do político.

⁹⁸ “Der Kampf des Führers gegen Versailles war der Kampf gegen den jüdisch-demokratischen Mythos. Es war Rosenbergs Aufgabe, diesen Kampf in der Ebene des Grundsätzlichen zu Ende zu führen. Der Mitkämpfer des Führers löste die Aufgabe durch den Nachweis, daß die Weltgeschichte nicht als eine imaginäre ‘Entwicklung’ zu einem imaginären Ziele verstanden werden kann, sondern die Selbstbehauptung und der Kampf seinsgestaltender Mythen gegeneinander ist” (Alfred Baeumler, *Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München, 1943, p. 69-70). Ver Charles Bambach, *Heidegger's Roots*, op. cit., p. 278-80.

Só existe amigo e inimigo ali onde há afirmação de si. A afirmação de si tomada nesse sentido exige uma concepção determinada do ser histórico do povo e do próprio Estado. Porque o Estado é essa afirmação de si do ser histórico de um povo *e* porque se pode chamar o Estado de *polis*, o político aparece, em consequência, como a relação amigo/inimigo; mas essa relação *não é* o político.⁹⁹

Fornecemos igualmente a versão da mesma passagem na *reportatio* de Siegfried Bröse. Se o sentido é o mesmo, o nome de Carl Schmitt desta vez é explicitamente pronunciado:

Recentemente apareceu, como essência do político, a relação amigo/inimigo. Cf. sobre esse ponto a relação amigo/inimigo segundo Carl Schmitt como sendo o político. Este pressupõe a afirmação de si; mas a relação amigo/inimigo não atinge o político, mas a afirmação de si, a qual é de natureza histórica. Na medida em que o Estado é essa afirmação de si do ser histórico de um povo, a *polis* se revela em seu advir por meio da relação amigo/inimigo, esta última não é o político.¹⁰⁰

Assim, enquanto o conceito schmittiano do político repousa sobre a discriminação entre amigo e inimigo (*die Unterscheidung von Freund und Feind*), a concepção heideggeriana identifica o político com a “afirmação de si” (*Selbstbehauptung*) e pretende enunciar a determinação original do político, da qual a discriminação schmittiana seria apenas a expressão derivada. Vimos, no entanto, o quanto, em

⁹⁹ “Neuerdings ist das *Freund-Feindverhältnis* aufgetaucht als Wesen des Politischen. Es setzt die *Selbstbehauptung voraus*, ist also *Wesensfolge* des Politischen. Freund und Feind gibt es nur, wo Selbstbehauptung in diesem Sinn verlangt eine bestimmte Auffassung des geschichtlichen Seins des Volkes und des Staates selbst. Weil der Staat diese Selbstbehauptung des geschichtlichen Seins eines Volkes ist *und* weil man Staat *polis* nennen kann, zeigt sich demzufolge das Politische als Freund-Feindverhältnis; aber nicht *ist* dieses Verhältnis *das* Politische” (Heidegger, *Hegel, über den Staat*, op. cit., f. 78 v^o-79 r^o).

¹⁰⁰ “Neuerdings ist das Freund-Feind Verhältnis aufgetaucht als Wesen des Politischen. Vgl. Dazu das Freund-Feindverhältnis als das Politische von Carl Schmitt. Dieses setzt die Selbstbehauptung voraus; aber [das] Freund-Feind Verhältnis trifft nicht das Politische, sondern die Selbstbehauptung, die eine geschichtliche ist. Sofern der Staat diese Selbstbehauptung des geschichtlichen Seins eines Volk ist, zeigt sich die *polis* in ihrem Geschehen im Freund-Feind Verhältnis, dieses ist nicht das Politische” (ibidem, *reportatio* de Siegfried Bröse, DLA Marbach).

seu curso do inverno de 1933-1934 e em seu seminário hitlerista sobre o conceito de Estado, Heidegger está próximo de Schmitt: mesma dramatização do combate existencial, que pode ir até a aniquilação do outro, mesmas concepções *völkisch* do “povo” como “substância” e do “vínculo vivo” entre o *Führer* e seus “partidários”, mesma doutrina do Direito e da constituição concebidos não como uma “ordem jurídica” relacionada a um contrato racional ou a normas, mas simultaneamente como “decisão” existencial e como “ordem verdadeira” (Heidegger), ou “ordem concreta” (Schmitt). É verdade que essas afirmações sobre o combate, o povo e o *Führer* e contra a concepção democrática e “liberal” do Direito bebem nas mesmas poças do hitleirismo e do nazismo.

Compreendemos agora em que Heidegger se distingue de Schmitt, e esse seminário esclarece retrospectivamente o que aquele dizia sobre este no seminário hitlerista do inverno precedente. Não há aqui crítica do nazismo de Schmitt, e as afirmações de Jean-Michel Palmier, segundo as quais é como jurista nazista que Schmitt teria sido questionado no seminário mantido por Heidegger e Erik Wolf, revelam-se infundadas. O conceito schmittiano do político, com efeito, não é rejeitado, mas simplesmente apresentado como não fundamental e derivado da “afirmação de si”. Heidegger pretende mostrar que sua concepção do político engloba a discriminação schmittiana entre amigo e inimigo e a explica. Ora, por meio do estudo da edição de 1933 do *Conceito do Político*, mostramos que se trata de uma discriminação sobretudo racial. Assistimos, por conseguinte, não a uma verdadeira rejeição de Schmitt, mas, de maneira bem mais trivial, a uma luta pela supremacia no âmbito do próprio nazismo.¹⁰¹

Com efeito, Heidegger se engaja no que ele chama de “nova luta pelo Estado”. Ele concebe a si mesmo como o pensador capaz de atingir o fundamento “autêntico” que justifica esse empreendimento político. Ele remonta, para tanto, a uma visão mitológica da *polis* e do templo,

¹⁰¹ Heidegger não rompeu absolutamente com Carl Schmitt: em 1944, quando se encontra em Berlim com sua esposa, telefona a Carl Schmitt e almoça com ele. Só falam a respeito da guerra. Ver Carl Ulmer, “Between the Weimar Republic and the Third Reich: Continuity in Carl Schmitt’s Thought”. *Telos*, n. 119, primavera de 2011, p. 29.

que o leva a postular como primeira a afirmação de si de um povo e de uma raça. Ele se apresenta, então, como o “guia espiritual” do povo alemão, segundo uma estratégia similar presente nos cursos sobre os hinos de Hölderlin *A Germânia* e *O Reno*, contemporâneo do seminário sobre Hegel e o Estado, e nos quais poetas e pensadores aparecem como aqueles que inspiram os criadores de Estado. Em suma, ele continua a pensar como o *Führer* “espiritual” do nazismo, como aquele que ousará ainda, bem depois da Segunda Guerra Mundial, quando a política de extermínio do nazismo será conhecida de todos, afirmar que, no que concerne à possibilidade de alcançar uma “relação satisfatória” (*zureichendes Verhältnis*) entre o homem e a “essência da técnica”, “o nacional-socialismo foi nessa direção” (*der Nationalsozialismus ist zwar in die Richtung gegangen*).¹⁰² Martin Heidegger continua a julgar “satisfatória”, portanto, a direção tomada pelo nazismo: longe de rejeitá-la, ele pretende visivelmente ressuscitá-la depois de 1945.

¹⁰² Heidegger, “*Spiegel-Gespräch*”. Günther Neske e Emil Kettering (org.), *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, 1988, p. 105. Em toda a entrevista, não há uma palavra sobre o empreendimento de extermínio do nazismo e sobre a *Shoá*. A única reserva expressa por Martin Heidegger diz respeito à indigência de “pensamento” dos dirigentes do movimento.

Capítulo 9 | Da justificação da seleção racial ao negacionismo ontológico das *Conferências de Bremen*

“É somente ali, onde a subjetividade incondicional se torna a verdade do ser em sua totalidade, que o princípio da instituição de uma seleção racial – isto é, não a simples formação de raça desenvolvendo-se a partir de si própria, mas o pensamento da raça que conhece a si mesma – é possível, ou seja, metaforicamente necessário.”

Heidegger, 1941-1942¹

O envolvimento político de Martin Heidegger no nacional-socialismo se inscreve numa radicalização bem anterior a 1933. É igualmente verdadeiro que esse engajamento não terminou de modo algum nem em 1934, nem depois. Ele continuou até o fim e Heidegger nunca o negou. A partir de 1936, no entanto, suas profundas relações com o nacional-socialismo entram em uma nova fase. Esta é marcada principalmente por sua participação oficial nos trabalhos dos Arquivos Nietzsche de Weimar, que Hitler publicamente honrou como um alto local do nazismo, e por seus cursos sobre Nietzsche, que representam o essencial de seu ensinamento de 1936 a 1940. No outono de 1944, ainda, em seu último curso parcialmente ministrado antes da derrota nazista e intitulado *Dichten und Denken*, ele reuniu as duas figuras mais celebradas pelos “intelectuais” do nazismo: Hölderlin e Nietzsche. Mais complexo, em consequência das lutas internas que contrapõem entre si diferentes correntes e personalidades inimigas (é o caso, precisamente, de Krieck e de Heidegger), esse novo período não é menos revelador do fato de que a obra deste último continua a buscar sua inspiração na evolução do movimento nacional-socialista.

¹ “Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird, ist das *Prinzip* der Einrichtung einer Rassenzüchtung, d.h. nicht bloße aus sich wachsende Rassenbildung, sondern der sich selbst wissende Rassengedanke möglich, d.h. metaphysisch notwendig”. Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, redigido para o semestre de inverno de 1941-1942, mas não pronunciado, GA 50, 56-57.

Assim, no início dos anos 1940, um de seus temas mais obsessivos é nada menos que a fria legitimação da seleção racial, que ele apresenta como “em seu *princípio*, metafisicamente necessária”!

Somente no que se refere aos anos 1935-1944, os cursos publicados na *Gesamtausgabe* representam dezesseis volumes,² aos quais é preciso acrescentar as notas pessoais do *Nachlaß*, dos quais seis volumes foram publicados,³ e os seminários, dos quais somente um foi publicado até hoje.⁴ A profusão de cursos e notas publicada na *Gesamtausgabe* constitui, assim, um verdadeiro obstáculo material a superar para quem pretende realizar uma síntese crítica da obra de Heidegger. Em razão disso, não é materialmente possível fornecer neste capítulo demonstrações textuais tão completas quanto para os anos 1933-1935, estudados nos capítulos precedentes.

Podemos, contudo, abrir algumas perspectivas essenciais. Assim, o estudo dos volumes evocados nos revelou progressivamente que os temas heideggerianos popularizados em seus escritos publicados *após* 1945 – a “virada” (*die Kehre*), “o outro começo” (*der andere Anfang*), na medida em que permitia contrapor “o acontecimento” e a “verdade do ser” à “história da metafísica”, assim como a identificação da metafísica com o “nihilismo” – constituem engodos que respondem a um duplo objetivo: fazer acreditar, para se desculpar, em uma mudança em sua relação com o nacional-socialismo, e acusar não os guias do nazismo, mas o conjunto da tradição filosófica ocidental da responsabilidade pela indústria de aniquilação do Terceiro Reich.

Não devemos nos deixar enganar, pois, na realidade, a única mutação importante do discurso de Heidegger ocorreu durante os anos 1942-1949, e sua motivação foi estratégica. Ela se esboça quando se entrevê a derrota do nazismo, depois se especifica quando teve de encarar a derrota do Terceiro Reich, que significava ao mesmo tempo o fracasso total de sua obra, que acompanhava o movimento. Como

² De GA 40 a GA 55.

³ GA 65: *Beiträge zur Philosophie*; GA 66: *Besinnung*; GA 67: *Metaphysik und Nihilismus*; GA 68: *Hegel*; GA 69: *Die Geschichte des Seyns [...]* Koinon; GA 90: *Zu Ernst Jünger* (publicado em 2004).

⁴ Heidegger, *Nietzsche Seminare 1937 und 1944*, GA 87 (publicado em 2004).

ele diz em 1945, à irmã do arcebispo Konrad Gröber, a quem ele viera pedir proteção: “acabou para mim” – *Mit mir ist jetzt zu Ende*.⁵

Os cursos dos anos 1933-1944 nos mostram hoje que sua obra concordou profundamente com a progressão vitoriosa do movimento nacional-socialista nos espíritos e no cenário dos exércitos. Eis o motivo por que ele perdeu sua razão de ser e *acabou* com a derrota nazista de 1945.

No entanto, como a maior parte dos nazistas mais extremistas, Heidegger não aceita essa derrota total, ao mesmo tempo geral e pessoal. Pode-se ver bem isso nas cartas que ele escreveu em 1945 a um de seus fiéis, Rudolf Stadelmann.⁶ Na sequência, Heidegger será levado a multiplicar as manobras e os estratagemas tendo em vista introduzir e difundir sua obra no pós-guerra.

Para ter êxito nesse empreendimento, ele não hesita, como provou Hugo Ott no que concerne à sua “justificativa” do reitorado, em apresentar as denegações menos sustentáveis para a realidade de suas ações do passado e, como mostraremos, em multiplicar os remanejamentos e as falsificações de seus próprios textos. Ele pretenderá, com efeito, a respeito de seu elogio do nacional-socialismo na *Introdução à Metafísica*, ter apenas mantido parênteses já escritos, mas não pronunciados e, a propósito de seus cursos sobre Nietzsche, ter efetuado apenas pequenas alterações de mera forma, ali onde sabemos hoje que ele quis dissimular a verdadeira natureza de seu texto, a fim de torná-lo aceitável. Esses fatos são extremamente graves, pois não constituem somente uma dissimulação da verdade, como também uma vontade deliberada de transmitir, após a Segunda Guerra Mundial, os temas e os princípios de fundo do nazismo.

Em virtude disso, aquele que, com base nos textos e nos documentos atualmente acessíveis, pretende alcançar uma visão de conjunto

⁵ Citado por Max Müller, em *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, op. cit., p. 112.

⁶ Ver GA 16, 370-371 e, *infra*, p. 535. Rudolf Stadelmann morreu logo depois, e as cartas de Heidegger permaneceram em seus arquivos pessoais.

suficientemente completa e objetiva da obra de Heidegger deve levar em consideração tanto os escritos dos anos 1933-1944 quanto a maneira como eles foram editados depois de 1945, às vezes em duas ocasiões e de forma bem diferente. É preciso distinguir, a esse respeito, o período que precedeu a publicação da *Gesamtausgabe* e aquele que inicia em 1975, com a publicação do primeiro volume da chamada edição “integral”. É somente assim que se pode enxergar com clareza as estratégias utilizadas e as reais intenções de seu autor. Estar-se-á então suficientemente advertido para compreender o quanto é indispensável exercer hoje grande vigilância, diante da iniciativa de publicação da *Gesamtausgabe*, também dita “de última mão”. Como bem se enfatizou,⁷ o fato de que Heidegger tenha recusado toda edição crítica constitui um problema: quando não se pode confrontar os volumes da *Gesamtausgabe* com edições anteriores ou com os próprios manuscritos do autor, seus remanejamentos tardios não podem ser discernidos. E, quando a comparação se torna possível, é preciso efetuar pesquisas longas e minuciosas, que pouquíssimos comentadores têm a paciência de levar a bom termo, principalmente na França, onde numerosos estudos recentes continuam a basear-se unicamente no *Nietzsche* de 1961, sem jamais se referir aos cursos realmente proferidos sobre Nietzsche, cuja publicação na *Gesamtausgabe*, todavia, começou em 1985 e está terminada desde 2003.

Acrescentaremos uma última observação, sem dúvida a mais importante, pois fornece uma chave para compreender o período pós-1945. Heidegger visa sucessivamente a dois objetivos. Em primeiro lugar, ele pretende tornar aceitáveis seus cursos mais nazistas dos anos 1930 e, nessa intenção, acrescenta um parêntese destinado a atenuar seu elogio do movimento nacional-socialista de 1935, suprime a frase apologética sobre Mussolini e Hitler de seu curso de 1936 sobre Schelling e modifica a conclusão que exalta a motorização da *Wehrmacht* em seu curso ministrado no momento da invasão da França. Ao mesmo tempo, em segundo lugar, ele pretende

⁷ Herman Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton, 1998, p. 251.

mostrar que nada renegou, no fundo, mas só pode fazê-lo de maneira extremamente prudente e progressiva.

Assim, a *Carta sobre o Humanismo*, de 1947, expressa-se mediante alusões e, como Heidegger mesmo dirá na sequência, “sob palavras cobertas”,⁸ como é o caso da referência aos jovens alemães que, porque “tinham conhecimento de Hölderlin”, “pensaram e viveram algo muito diferente diante da morte”.⁹ Em 1949, diante do público seletivo do “Clube de Bremen”, na conferência intitulada “O Dis-positivo” (*Das Ge-stell*), a propósito dos campos de extermínio e das câmaras de gás, ele arrisca-se a uma afirmação radicalmente revisionista, que evitará publicar em sua edição das conferências de 1962. E, como veremos, vai bem mais longe em outra conferência, redigida no mesmo momento, mas publicada somente em 1994, na *Gesamtausgabe*.¹⁰

Foi preciso a entrevista publicada na *Spiegel* após sua morte, em 1976, e os textos hoje disponíveis na *Gesamtausgabe*, para que os leitores comesçassem a ver claramente que ele não renegara em nada seu nazismo profundo. É por isso que essa “edição completa” é tão nociva: por causa de seu conteúdo, ela difunde na filosofia a legitimação explícita e sem qualquer arrependimento dos princípios diretivos do movimento nazista.

No entanto, quando concebeu o plano da *Gesamtausgabe*, Heidegger não levou até o fim seu “desvelamento”. Ele descartou, por exemplo, a publicação do seminário de inverno de 1933-1934, sem dúvida porque seu *eros* hitlerista é tão manifesto que não é mais possível ocultá-lo por meio de títulos de aparência filosófica. Por causa disso, a apresentação e o estudo desse seminário constituíram um dos principais temas de nosso livro. E, sem dúvida, existem muitos escritos e cartas guardados em segredo... Não obstante, dispomos hoje de um número suficiente de escritos para mostrar toda a verdade sobre essa obra, a fim de não ficarmos mais presos a suas armadilhas. É a

⁸ Heidegger, *Questions I*, p. 310.

⁹ Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*. Trad. Roger Munier. Paris, 1957, p. 97-99.

¹⁰ Ver, adiante, p. 529-55.

essa investigação em profundidade, até o fundo mais negro da doutrina de Heidegger, que nos propomos neste capítulo.

A INTRODUÇÃO DO NAZISMO NA “METAFÍSICA”

Antes de evocarmos o primeiro dos cursos publicados após 1945 – a *Introdução à Metafísica*, publicado em 1953, exatamente vinte anos após a tomada de poder de Hitler –, devemos fornecer uma informação histórica de ordem geral sobre 1935, durante o qual o curso foi ministrado. Nesse ano, um decreto do ministério do Reich endureceu uma diretiva formulada dois anos antes e proibiu definitivamente aos professores fazer política em seus cursos. Como relata, com certo humor, Karl Löwith:

Não menos lamentável era a tentativa geral de se aproximar da “visão de mundo” política. O novo programa dos cursos formigava de títulos que haviam acrescentado “Estado”: “Física e o Estado”, “A Arte e o Estado”, “Filosofia e Política”, “Platão e o Nacional-Socialismo”, etc. Isso teve por consequência, no semestre seguinte, uma nota do ministério proibindo aos docentes temas políticos, quando não correspondessem à sua especialidade. Dois anos depois, a situação havia piorado tanto que o ministro, em função dos miseráveis resultados nos exames, decretou que ele não toleraria nenhum professor fazendo política. Os resultados da ciência “próxima do povo” levavam a uma despolitização, e isso por razões políticas, e o Estado total se tornou, paradoxalmente, o defensor da neutralidade nas coisas do espírito!¹¹

¹¹ “Nicht weniger kläglich war die allgemeine Anbietung an die politische ‘Weltanschauung’. Das neue Vorlesungsverzeichnis wimmelte von Titeln, die den ‘Staat’ angehängt hatten: ‘Die Physik und der Staat’, ‘Kunst und Staat’, ‘Philosophie und Politik’, ‘Plato und der Nationalsozialismus’ usw. Die Folge war, daß im nächsten Semester vom Minister ein Schreiben kam, welches den Dozenten die politischen Themen verbot, soweit sie ihrem Fach nach nicht dafür zuständig waren. Zwei Jahre später war die Entwicklung soweit gediehen, daß der Minister auf Grund der miserablen Prüfungsergebnisse erklärte, er werde keine politisierenden Professoren mehr dulden. Die Resultate der ‘volksnahen’ Wissenschaft führten zu einer Entpolitisierung, und zwar aus politischen Gründen, und der totale Staat wurde paradoxer Weise wieder zum Befürworter der Neutralität in geistigen Dingen! (K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland...*, op. cit., p. 76; trad. fr. [modificada], p. 99).

O que relata Löwith é fundamental. Sabemos agora que, se Heidegger, após seu seminário sobre Hegel e o Estado, não consagrou mais cursos a um tema explicitamente político, não é em função de uma distância pessoal tomada em relação ao regime, mas em conformidade com a evolução geral do Reich e a proibição feita aos professores de abordarem temas políticos. Há, portanto, a partir de 1935, uma relativa despolitização da universidade no que concerne aos professores encarregados de disciplinas clássicas. A esse respeito, pode ser que a luta de Heidegger contra a especialização universitária traduza não uma recusa da “ciência politizada”, como ele procurará divulgar depois da derrota, mas, ao contrário, sua aversão em relação à despolitização da universidade. Sabemos hoje, com efeito, que a expressão “afirmação de si” (*Selbstbehauptung*), por meio da qual se pretende designar a missão da universidade alemã, é o termo pelo qual ele definiu a “essência” do político. Como ele podia sustentar que sempre se opôs à politização da universidade?

Daí por diante, as tomadas de posição políticas nos cursos de Heidegger escasseiam, mas não desaparecem: tornam-se até mesmo mais incisivas e abruptas, como se pretendessem compensar essa rarefação do político nos cursos universitários com fórmulas mais impactantes. Podemos considerar, por exemplo, como ele dará a entender em uma carta a *Die Zeit* de setembro de 1953, que o curso de 1935 sobre a *Introdução à Metafísica* é inteiramente concebido para conduzir o ouvinte até o elogio final¹² do que não hesita em chamar de “verdade interna e grandeza do movimento” nacional-socialista (*der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung*).¹³

Essa “introdução” (*Einführung*) à metafísica é na realidade a introdução na filosofia do princípio da direção (*Führung*) “espiritual” do movimento nacional-socialista, cuja “verdade interna e grandeza” ele

¹² “[...] estou convencido de que o curso suporta de um extremo a outro as frases evocadas” (*bin ich überzeugt, daß die Vorlesung die erwähnte Sätze durchaus vermittelt*), Heidegger a *Die Zeit*, 24 de setembro de 1953.

¹³ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. 2. ed. Tübingen, 1958, p. 152; trad. fr., 1958, p. 213. Indicamos a paginação da tradução francesa de Gilbert Kahn, embora seja pouco útil, pois geralmente se afasta muito do alemão.

exalta. A violência do tom que caracteriza muitas páginas desse curso se deve ao teor da “mensagem”, mas também ao fato de que Heidegger está então envolvido em uma selvagem polêmica com outro “filósofo” do nazismo, isto é, Ernst Krieck. Nesse ano de 1935, as lutas políticas no seio do nazismo se fazem mais ásperas. Krieck e vários de seus próximos participam então ativamente do serviço de segurança da SS, o SD (*Sicherheitsdienst*) e não se trata apenas de lutas de ideias, como o mostra a sorte de um próximo de Heidegger, Joachim Haupt.

Membro de longa data do NSDAP, Haupt é um especialista em educação e fundou os “Institutos de Educação Nacionais Políticos” (*Nationalpolitische Erziehungsanstalten*) ou “Napolas”. Como Heidegger, ele elogia o novo Direito racista dos estudantes¹⁴ e se distingue participando das Jornadas da *Deutsche Studentenschaft* em julho de 1933, com Alfred Baeumler e Martin Heidegger, as quais foram organizadas, ao que parece, por iniciativa pessoal do reitor de Friburgo. Ora, Krieck, desde essa data oposto a Baeumler, não participa e pode ser que sua ausência constituía o indício que anuncia sua ruptura próxima com Heidegger. Haupt mesmo se propõe a desenvolver, num livro publicado em 1935, pela Armanen Verlag, sob pseudônimo, intitulado *Sinnwandlung der formalen Bildung*, temas muito próximos daqueles de Heidegger, e provavelmente inspirados por ele. Para Haupt, o que aproxima o povo alemão do povo grego é o “combate pelo ser verdadeiro (*wahres Sein*)”. Como Heidegger, em seu seminário hitlerista, ele relaciona o povo à “comunidade de sangue” e situa a existência *völkisch* sob o signo de *eros*. Ele insiste igualmente sobre a importância, a esse respeito, da linguagem e da raça, num capítulo intitulado *Rasse und Sprache*.¹⁵

¹⁴ Joachim Haupt consagra toda uma brochura a expor a significação racista do “novo Direito dos estudantes”. Ela intitula-se *Neuordnung im Schulwesen und Hochschulwesen*. Berlin, 1935. Ele conclui (p. 24) com uma apresentação dos “Napolas”, nos quais os alunos vestem o *Hitleruniform* e em que os “jovens combatentes da Revolução” são educados pelos “combatentes mais velhos”, sob o signo da “ideia *völkisch*”.

¹⁵ Ver Winfried (pseudônimo de Joachim Haupt), *Sinnwandlung der formalen Bildung*. Leipzig, 1935, e as indicações factuais recolhidas em Franck H. W. Edler,

Ora, em outubro de 1935, um próximo de Krieck e membro como ele do SD, Reinhard Hoehn,¹⁶ manda prender Haupt sob pretexto de homossexualismo, com base em sua correspondência privada, que era interceptada e vigiada. Haupt ficará dois meses na prisão e será excluído do NSDAP em 1937, ao final de seu processo.

Em relação a essas lutas, o primeiro exemplo fornecido pelo curso de 1935 a respeito da questão do ser do Estado é revelador do clima da época e do que significa concretamente o *Führerstaat*: “um Estado – ele é. Em que consiste seu ser? Em que a polícia de Estado detenha um suspeito”.¹⁷

Os dois outros exemplos formulados por Heidegger são os das máquinas de escrever em ação na chancelaria do Reich e o da entrevista do *Führer* com o ministro inglês das Relações Exteriores. Polícia de Estado, máquinas de escrever, política internacional de Hitler, eis, de fato, o que resume bem o Estado hitlerista tão elogiado e promovido por Heidegger em seu seminário hitlerista de 1933-1934 e visualizado por ele em sua perenidade por ocasião do seminário de 1934-1935 sobre Hegel e o Estado...

Na primeira parte do curso, Heidegger reduz a questão diretiva da “metafísica” à “questão do ser”. Ela é entendida num sentido que não tem mais a ver, de perto ou de longe, com a verdadeira filosofia, a qual concerne a todo ser humano, e não poderia, portanto, ser confiscada em prol de um povo ou de uma “raça”. Não é mais o caso, diz ele, de edificar uma ontologia: é tempo, ao contrário, de renunciar a esse termo.¹⁸ Doravante, é do ser histórico do homem, de “nosso” futuro” mais próprio, que se trata. Heidegger prossegue nestes termos:

“Heidegger and Ernst Krieck: To What Extent did they Collaborate?”, artigo publicado na Internet em 2002.

¹⁶ Em 1935, Reinhard Hoehn era responsável, na SD, pela “investigação do adversário” (*Gegnerforschung*). Em 1937, ele será incomodado; por sua vez, a partir de 1938, parece que Krieck perderá muito de seu poder. Este último, no entanto, se encarniçará até o fim sobre Heidegger (ver adiante o anexo do livro).

¹⁷ “Ein Staat – er ist. Worin besteht dessen Sein? Darin, daß die Staatspolizei einen Verdächtigen verhaftet” (Heidegger, *Einführung...*, op. cit., p. 27; trad. fr., p. 44).

¹⁸ “[...] mag es gut sein, künftig auf den Gebrauch des Titels ‘Ontologie’, ‘ontologisch’ zu verzichten” (ibidem, p. 31).

Trata-se de substituir a existência histórica do homem – e isso significa sempre, ao mesmo tempo: nossa existência mais autêntica e futura no conjunto da história que nos é destinada – na potência do ser que deve eclodir originalmente. [...] Eis porque relacionamos a questão do ser com o destino da Europa, no qual será decidido o destino da Terra, e no qual nossa existência histórica se revela como o meio da Europa.¹⁹

Com a evocação da existência histórica, relatada, na realidade, de maneira extremamente banal com a temporalidade do futuro, à qual se acrescenta o *pathos* de tonalidade nazista sobre o destino, a autenticidade e a potência do ser, as duas frases citadas constituem um bom condensado da *Lingua Tertii Imperiit*, ou LTI, em sua versão heideggeriana. No entanto, a ênfase do texto não consegue mascarar a realidade brutal e muito concreta do que está em jogo, a mil léguas de toda filosofia e de toda metafísica. Qual é, com efeito, o *status* desse “nós”? Ele designa exclusivamente o povo que se mantém no meio da Europa e decide o destino da Terra. Heidegger confunde a existência histórica do homem com o “nós” exclusivamente do povo germânico, reunido sob a *Führung* hitlerista, um povo que se prepara, nessa data, por meio de um rearmamento massivo, para invadir, sujeitar e aniquilar espiritualmente ou mesmo fisicamente os outros povos da Europa. Sabe-se, com efeito, com que rapidez o “destino” da Checoslováquia, da Polônia, da França – e da Inglaterra, se ela não tivesse conseguido fazer frente – sucessivamente se jogará pouco depois de 1935, uma vez selada a sorte da Espanha republicana, com apoio da Luftwaffe.

O projeto aparentemente central de *Ser e Tempo*, o de uma ontologia fundamental, deixa lugar à realidade do que está em jogo sob o disfarce verbal. Por trás da indeterminação do texto tratando do ser e do nada surge a determinação mais precisa e radical do povo alemão como “o povo metafísico” (*das metaphysische Volk*) situado no meio

¹⁹ “Es gilt, das geschichtliche Dasein des Menschen und d.h. immer zugleich unser eigenstes künftiges, im Ganzen der uns bestimmten Geschichte in die Macht des ursprünglich zu eröffnenden Seins zurückzuführen. [...] Deshalb brachten wir die Frage nach dem Sein in den Zusammenhang mit dem Schicksal Europas, worin das Schicksal der Erde entscheiden wird, wobei für Europa selbst unser geschichtliches Dasein sich als die Mitte erweist” (ibidem, p. 32; trad. fr. [modificada], p. 50-51).

da Europa e único capaz de salvar o Ocidente da aniquilação.²⁰ Ponto fundamental, o tema do “outro começo” já está presente e é um tema cujo espírito é nazista: trata-se de um começo que seja um “recomeço mais original”, no qual se trata, segundo Heidegger, “de *repetir* o começo de nossa existência histórico-espiritual e de transformá-lo no outro começo”²¹ graças ao qual o *Dasein* reencontrará seu solo (*Bodenständigkeit*) e se reenraizará.²² A interrogação sobre o ser remete ao destino da Europa, no qual se decidirá o destino da Terra, uma Europa na qual a existência histórica do povo alemão é concebida como o *meio*, espremida entre a Rússia e a América, que são, como ele o diz veementemente em várias ocasiões, a mesma coisa.²³

É essencial ver que o tema do “outro começo” não aparece somente nos inéditos, como as *Contribuições à Filosofia*, e que não constitui, por conseguinte, uma alternativa ao ensino ministrado nos cursos, quer se trate da *Introdução à Metafísica* ou dos cursos sobre Nietzsche, e muito menos na versão esotérica de um ensinamento exotérico, como se afirmou algumas vezes. Na realidade, é em seus cursos que Heidegger começa a evocar “o outro começo”, identificado com o momento no qual o povo alemão tem acesso à “potência do ser” em vista de decidir sobre o devir histórico da Europa e mesmo da Terra como um todo. Hitler não pensa diferente. O “outro começo” não é de modo algum outro em relação ao nazismo e ao hitlerismo, com os quais, ao contrário, ele se identifica; ele só é outro em relação ao “primeiro começo” posto como originário, e que teria tido lugar na Grécia.

Aliás, o curso de 1935 é um dos textos de Heidegger no qual a exaltação nazista do povo alemão assume sua feição mais violenta. Por meio da rejeição da Rússia e da América, é a rejeição da igualização que nivela todos os estratos que formula Heidegger.²⁴

²⁰ Ver *ibidem*, p. 29; trad. fr., p. 47.

²¹ “[...] den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln” (*ibidem*).

²² *Ibidem*, p. 30. trad. fr., p. 48.

²³ *Ibidem*, p. 28 e 35; trad. fr., p. 46 e 54.

²⁴ *Ibidem*, p. 35; trad. fr., p. 55.

A democracia ocidental e o marxismo são similarmente visados. No meio de um parágrafo contra o marxismo figura uma passagem cuja exegese, apresentada por alguns, pôde fazer acreditar que se tratava de uma tomada de distância em relação ao nacional-socialismo, mas isso se deve essencialmente à tradução. Trata-se da fórmula: “a direção organizadora da massa viva e da raça de um povo”.²⁵ O que visa a crítica de Heidegger é a noção de “direção organizadora” (*organisatorische Lenkung*), e ele não põe em questão o fato de considerar o povo como raça. A palavra *Organisation* – que não é de raiz alemã, mas faz parte dessas “palavras romanas” que Heidegger rejeita em nome de sua concepção *völkisch* da linguagem – é empregada por ele de maneira pejorativa, desde seu livro de 1929 sobre *Kant e o Problema da Metafísica*, ao final do qual, de uma maneira que pôde parecer enigmática nessa data, mas cuja significação discriminatória é hoje evidente para nós, ele contrapõe os “loucos da organização” (*Narren der Organisation*) aos “amigos do essencial” (*Freunde des Wesentlichen*).²⁶ Sob a palavra “organização”, Heidegger visa aos regimes políticos opostos à comunidade, ou *Gemeinschaft*, quer se trate do bolchevismo soviético ou do liberalismo do Ocidente; em particular, ele ataca este último na medida em que arrisca, segundo ele, contaminar o modo de direção do NSDAP e conduzir ao que chama, em um de seus cursos, de “nacional-socialismo liberal”,²⁷ aquele em que a organização burocrática prevaleceria sobre a violência ditatorial do *Führerprinzip*!

É preciso recordar, a esse respeito, que essa celebração dos “amigos do essencial” é contemporânea do momento em que, opondo-se a Cassirer, Heidegger, como todos os nacional-socialistas de sua geração, afirma, não sem violência: “é [...] a visão de mundo (*Weltanschauung*) que é a condição do ato de filosofar”.²⁸ Isso deveria conduzir os

²⁵ Ibidem, p. 36; trad. fr. (modificada), p. 56.

²⁶ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. 5. ed. Frankfurt, 1991, p. 246.

²⁷ GA 36/37, 119.

²⁸ Heidegger, “Davoser Disputation”, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 284.

comentadores a se tornar mais atentos e a reler o *Kantbuch* levando em conta as declarações de seu autor. De qualquer modo, hoje sabemos, por meio de seus ensinamentos dos anos 1933-1935, como Heidegger pretendia desenvolver a “questão do homem”, que retomara de Kant. Ele provavelmente já identificava, em seu espírito, a existência ou *Dasein* do homem com o destino “histórico-metafísico” exclusivo do povo alemão.

Várias questões centrais, portanto, não podem ser eludidas: que se tome seja como adjetivo, seja como substantivo, que sentido filosófico pode ainda receber a palavra “metafísica”, quando Heidegger qualifica, desse modo, a existência exclusiva do povo germânico unido sob o jugo hitlerista? E como seria possível levar filosoficamente a sério semelhante uso? Há, nele, uma manifesta usurpação das palavras da linguagem filosófica, posta a serviço de uma “visão de mundo” que não é senão a destruição de toda a filosofia.

Essa perversão heideggeriana no uso da palavra “metafísica” atinge um grau tal que ele chegará a apresentar, em junho de 1940, a “motorização da Wehrmacht” como “um ato metafísico”! Eis porque é hoje essencial tomar consciência de que aquilo de que nos fala Heidegger sob o nome de “metafísica” não possui relação com a verdadeira metafísica, ou filosofia primeira, ciência dos princípios e das causas, tal como se vê em filósofos tão diferentes como Aristóteles ou Descartes.

OS REMANEJAMENTOS DOS CURSOS SOBRE NIETZSCHE E A AVALIAÇÃO DE BAEUMLER

De 1936 a 1940, Heidegger consagra quase todos seus cursos a Nietzsche. Esse ensinamento se liga intimamente a seu envolvimento oficial nos projetos de edição dos Arquivos Nietzsche de Weimar, o qual se pode afirmar que constitui sua contribuição mais visível para a progressiva extensão do nacional-socialismo na filosofia. Com efeito, longe de representar uma “explicação” com o nacional-socialismo e uma “resistência espiritual”, como sustentará ao tentar se desculpar, em 1945, diante da comissão de Friburgo, os cursos sobre Nietzsche

constituem um esforço consciente e resolutivo para legitimar o nazismo, particularmente por ocasião de suas primeiras vitórias militares, na primavera de 1940.

Instituição fundada por Elisabeth Förster-Nietzsche, os Arquivos Nietzsche de Weimar tornaram-se oficialmente, a partir de 1933, um local culto para o novo regime. Uma semana depois de sua entronização, Hitler vem se fazer fotografar ao lado do busto de Nietzsche e sustenta diretamente a instituição, que se torna, desse modo, um pilar ideológico do Estado nacional-socialista.

No início de maio de 1934 e, portanto, logo após sua demissão do reitorado, Heidegger participa, com Alfred Rosenberg, Hans Franck, Carl Schmitt e Erich Rothacker, das Jornadas da Comissão pela Filosofia do Direito da Academia pelo Direito Alemão, organizadas nas instalações dos Arquivos Nietzsche. O tema das Jornadas concerne à “atualização do Direito germânico”.²⁹ O fato de organizar essa manifestação nos Arquivos Nietzsche de Weimar mostra a vontade dos dirigentes nazistas de fazer de Weimar uma cidade culta para a “filosofia”, ao mesmo título que Bayreuth para a música.³⁰

Heidegger envolve-se oficialmente nos trabalhos dos Arquivos Nietzsche a partir de 1935 e assiste à reunião da comissão de pesquisa que se mantém nos dias 22 e 23 de fevereiro de 1936, em Weimar. Outro “filósofo” nazista, Hans Heyse, foi nomeado ao mesmo tempo que ele.³¹ Durante oito anos, de 1935 a 1942, e até 1938 de maneira muito ativa, Heidegger será membro da “comissão científica para a edição integral (*Gesamtausgabe*) histórica e crítica das obras e das cartas de Nietzsche”. Como escreverá Karl Löwith: “na realidade, dessa forma, ele encobria o mal por meio de sua reputação”.³²

²⁹ Ver, acima, cap. 8, p. 371-75.

³⁰ Ver M. Heinz e Th. Kiesel, “Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv”. *Annäherungen an Martin Heidegger...*, op. cit., p. 109.

³¹ Ibidem, p. 107.

³² “[...] während er in Wirklichkeit damit das Schlechte mit seinem guten Namen deckt” (K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland...*, op. cit., p. 142; trad. fr. [modificada], p. 177).

Heidegger assume a preparação da nova edição da *Vontade de Potência*, prevista pelos Arquivos Nietzsche. É por sua proposta que a autobiografia de juventude de Nietzsche, *Minha Vida*, foi publicada no mesmo ano e encaminhada às personalidades mais suscetíveis de apoiar financeiramente a instituição: Hitler, Mussolini, Franck, Rosenberg e Baeumler.³³ Heidegger dispõe, para seus trabalhos, de reproduções dos inéditos, que servirão particularmente para a elaboração de seu curso do semestre de verão de 1937 sobre *A Posição Fundamental de Nietzsche. O Retorno Eterno do Mesmo*. Além disso, ele permanece por longo tempo nos Arquivos Nietzsche, para suas pesquisas. É desse modo que ele escreve a Henry Corbin, em 11 de julho de 1936: “só retornei ontem à noite de Weimar, onde frequentei o Nietzsche-Archiv. Faço parte de uma comissão científica para a nova edição histórica e crítica”.³⁴

Quando, em 1938, irrompe um conflito entre os Arquivos Nietzsche e o “Birô (*Amt*) Rosenberg”, que pretende controlar sua publicação, é o chefe da chancelaria de Hitler em pessoa, Hans Heinrich Lammers, quem se interpõe para tentar encontrar uma solução de compromisso. Heidegger, por seu lado, sente-se suficientemente forte para recusar a tutela do *Amt Rosenberg*, enfatizando a importância da obra de Nietzsche “para o povo alemão e para o futuro do Ocidente”. No entanto, ele tem o cuidado de especificar que, para ele: “um controle ideológico (*weltanschaulich*) das novas obras alemãs que são publicadas hoje é politicamente necessário, e não é discutido aqui”.³⁵

Heidegger admite, portanto, em 1938, a “necessidade política” da censura nazista sobre as publicações.

Abordemos os cursos sobre Nietzsche. Na verdade, Heidegger reeditou o conjunto em 1961, assim como cinco textos redigidos de 1940 a 1946, sob os títulos *Nietzsche I* e *Nietzsche II*. Para tornar aceitável seu ensinamento sobre Nietzsche, dezesseis anos depois da

³³ M. Heinz e Th. Kiesel, art. cit., p. 111.

³⁴ Christian Jambet (org.), *Henry Corbin, L'Herne*. Paris, 1981, p. 319.

³⁵ “Eine weltanschauliche Überprüfung des heute neu erscheinenden deutschen Schrifttums ist politisch notwendig und steht hier nicht zur Erörterung” (art. cit., p. 121).

derrota nazista, ele efetuou numerosas e bem significativas supressões, modificações e adições. Ele nada disse a respeito a seus leitores,³⁶ de modo que toda uma geração de filósofos só dispôs de um texto mutilado, que não permitia ter uma ideia exata das posições efetivamente lecionadas por Heidegger de 1936 a 1940. Isto é particularmente verdadeiro para a França, que só dispõe, há mais de 30 anos (1971), da tradução francesa da edição de 1961. O leitor germanófilo, no entanto, tem acesso hoje ao texto dos cursos publicados na *Gesamtausgabe*, o que permite avaliar precisamente a importância das modificações introduzidas por Heidegger em 1961. Sem poder ser exaustivo, pois esse trabalho exigiria um livro inteiro, estudaremos várias dessas alterações ou supressões e sempre remeteremos ao texto dos cursos tal como foi reeditado depois de 1986.

O primeiro ponto fundamental a salientar é que, longe de se opor às interpretações nazistas de Nietzsche, então em curso, Heidegger remete seus estudantes a elas, como referências positivas. Os dois intérpretes nazistas de Nietzsche mais em evidência são Alfred Baeumler e Kurt Hildebrandt.³⁷ Ora, qual a primeira referência à qual remete Heidegger? O que ele chama de “judicioso posfácio” de Baeumler a sua edição de 1930 de *A Vontade de Potência*.³⁸ É o caso, portanto, de verificar o que contém esse posfácio de Baeumler, assim prioritariamente recomendado aos estudantes.

Baeumler apresenta *A Vontade de Potência*, exatamente como fará Heidegger seis anos depois, como “a obra-prima filosófica” de Nietzsche, e insiste sobre a coerência sistemática de seu pensamento, que ele compara com o de Heráclito.³⁹ Com Nietzsche, quem nos fala

³⁶ Em seu prefácio de 1961, Heidegger só menciona correções formais, sem indicar que muitas supressões e modificações concernem ao fundo de sua doutrina. Ver *Nietzsche I*, p. 10; trad. fr., p. 9.

³⁷ Heidegger evoca em seu curso o “belo livro” (*das schöne Buch*) de Hildebrandt sobre Nietzsche e Wagner (GA 43, 105), elogio que ele suprime em 1961 (*Nietzsche I*, p. 106; trad. fr., p. 86).

³⁸ “[...] einem verständigen Nachwort” (Heidegger, *Nietzsche: der Wille zu Macht als Kunst*, GA 43, 13 [*Nietzsche I*, p. 19; trad. fr., p. 19]).

³⁹ A. Baeumler. In: *Nietzsche, Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte*, mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Leipzig, 1930, p. 699.

é “o legislador de uma determinada época da histórica ocidental”, como “o ditador do futuro”.⁴⁰ Trata-se de “dar expressão ao contramovimento que se opõe ao niilismo europeu”⁴¹ e, em conformidade com a “essência da vida”, substituir “os fundamentos apodrecidos da cultura cristã” por “novos fundamentos, na verdade, mais antigos”.⁴² Com efeito, “aquele que quer educar deve remontar ao fundamento da vida. Deve começar pela vida e pelo engendramento da vida”. Ele deve, como o fez Nietzsche com o título do livro IV de *A Vontade de Potência*, remeter ao “conceito grego de educação”, entendida como “treinamento e seleção” (*Zucht und Züchtung*).⁴³ Em suma, ele precisa relacionar o “conceito greco-germânico de educação” à sua “realidade que dá a pensar”.⁴⁴ Nietzsche joga “a vida contra a consciência, o instinto contra o conhecimento”, com a vontade entendida como “pulsão, afeto, força organizadora, potência criativa, formadora, vida se tornando ‘potência’ em formas”. Ainda é preciso compreender corretamente seus conceitos principais, como “vontade de potência”, “super-homem”, “senhor na moral” e “escravo na moral”. Não é o caso de entendê-los num “sentido idealizado”. Já o jovem Nietzsche soubera “protestar contra o conceito de humanidade”, erguer “a cultura contra a civilização”. O papel próprio de Nietzsche consiste em ter mostrado que “instintos e afetos exprimem em cada raça (*Rasse*) e em cada estado (*Stand*) alguma coisa de suas

⁴⁰ “hier spricht der Gesetzgeber einer bestimmten Epoche der abendländischen Geschichte, Diktator der Zukunft” (ibidem, p. 703).

⁴¹ Em 1936, Heidegger retomará essa formulação para seu elogio de Mussolini e de Hitler (ver GA 42, 40-41).

⁴² “Es soll die Gegenbewegung gegen den europäischen Nihilismus zum Ausdruck bringen, es soll die morsch gewordenen Grundlagen der christlicher Kultur aus der Erkenntnis dessen heraus, was das Wesen des Lebens ausmacht, durch neue Grundlagen, in Wahrheit ältere, ersetzen” (ibidem, p. 704).

⁴³ “Wer erziehen will, das ist seine Einsicht, der muß auf den Grund des Lebens hinabsteigen. Er muß beim Leibe und bei der leiblichen Zeugung beginnen. So dachten die Griechen, und auf diesen griechischen Begriff von Erziehung weist der Titel des vierten Buches hin Zucht und Züchtung” (ibidem, p. 705). Baeumler não fornece qualquer explicação sobre o caráter “grego” desse conceito.

⁴⁴ Ibidem, p. 706.

condições de existência; exigir que esses afetos se apaguem diante da ‘virtude’ é o mesmo que exigir que essas raças ou esses estados sejam aniquilados”.⁴⁵ Não é portanto “o conceito moral de virtude, mas o conceito histórico de grandeza que se mantém no centro da ética nietzschiana”. Daí “a crítica da filosofia” para a qual, “postos os gregos de lado, Nietzsche se confronta somente com os alemães”.⁴⁶ Daí, igualmente, sua doutrina social: “a democracia representa o fato de não acreditar nos grandes homens”. E Baeumler cita também esta outra afirmação de Nietzsche: “minha filosofia se edifica sobre a ordem hierárquica, não sobre uma moral individual”. O que ele resume a seu modo, a propósito do “super-homem” nietzschiano:

Ele mostra a imagem do senhor da terra, do homem heroico, que se sabe como destino. Com altivez, ele anuncia o fim do verbalismo liberal da nobreza de espírito: não há espírito autêntico sem vida autêntica, é primeiramente o sangue (*das Geblüt*) que enobrece o espírito.⁴⁷

A educação entendida como treinamento e como seleção, o liberalismo e a democracia substituídos pela ordem hierárquica determinada segundo a raça e o sangue, o espírito vinculado à nobreza de sangue, eis o que professa abertamente Baeumler nesse curto texto que Heidegger recomenda a seus estudantes como judicioso. Ora, é a quintessência da doutrina política e racial do nazismo que é assim exposta por Baeumler desde 1930, e que Heidegger aprova sem reserva em seu curso de inverno de 1936-1937. Não se trata de um sinal de convergência isolado: encontramos muitas vezes, no ensino de Heidegger, seja em 1933-1935, seja nos

⁴⁵ “Instinkte und Affekte drücken bei jeder Rasse und bei jedem Stande etwas von ihren Existenzbedingungen aus; verlangen, daß diese Affekte der ‘Tugend’ weichen sollen, heißt fordern, daß jene Rassen oder Stände zugrunde gehen sollen” (ibidem, p. 707).

⁴⁶ “Es folgt die Kritik der Philosophie, wobei sich Nietzsche außer mit den Griechen nur mit den Deutschen auseinandersetzt” (ibidem).

⁴⁷ “Er zeichnet das Bild des Herrn der Erde, des heroischen Menschen, der sich als ein Schicksal weiß. Mit Hohn tut er die liberale Phrase vom Adel des Geistes ab: es gibt keinen rechten Geist ohne den rechten Leib, erst das Geblüt adelt den Geist” (ibidem, p. 709).

textos sobre Nietzsche de 1936-1941, proposições semelhantes a essas enunciadas por Baeumler.

Essa aprovação do posfácio de Baeumler constitui um elemento decisivo se quisermos compreender o *Nietzsche* de Heidegger: temos a evidência de que ele aprova uma interpretação da vontade de potência que consiste, no essencial, em relacionar esta última à raça e ao sangue. Essa constatação não segue o sentido das interpretações habituais do *Nietzsche* de Heidegger, as quais, partindo do fato de que parece tomar distância do que chama de “biologismo” (mas veremos, mesmo sobre esse ponto, que é preciso nuançar essa distância), concluem muito equivocadamente que ele rejeita a interpretação racial da vontade de potência nietzschiana e se opõe à interpretação nacional-socialista de Nietzsche, na medida em que seria da esfera do “biologismo”, razão pela qual ele criticaria Baeumler. Que Heidegger não rejeita a interpretação racial da vontade de potência e do super-homem nietzschiano, antes o legitima, é o que nos mostram os textos. Com efeito, nós o vemos, no curso não proferido de 1941, relacionar o super-homem com a “seleção racial do homem”,⁴⁸ sem exprimir a sombra de uma reserva em relação à maneira racista de compreender Nietzsche.

Que, de resto, ele discuta a interpretação “biológica” de Nietzsche, é o que mostram igualmente os textos, mas, na verdade, ele o faz sempre de maneira ambígua, que só podemos apreender nos reportando a importantes desenvolvimentos de 1939, suprimidos no *Nietzsche* de 1961.⁴⁹ É preciso concluir que, para ele, racismo e biologismo não são idênticos e que existe um racismo não exclusivamente “biológico”. Em suma, não é porque Heidegger discute o biologismo que ele não é racista.

Por outro lado, será que é a interpretação nazista usual de Nietzsche que ele põe em questão quando discute o biologismo? De modo algum. Em 1937, os principais representantes dessa leitura nazista são Baeumler e Hildebrandt. Ora, vimos Heidegger remeter

⁴⁸ GA 50, 56-57; *Nietzsche II*, p. 309; trad. fr., p. 247.

⁴⁹ Sobre esse ponto, ver, adiante, p. 454-61.

muito favoravelmente seus estudantes às obras destes últimos. Certamente, há no primeiro curso sobre Nietzsche um desenvolvimento crítico concernente a Baeumler, e nós o analisaremos de perto. No entanto, esse desenvolvimento se conclui por um novo elogio de Baeumler, enunciado nestes termos: “Baeumler figura entre os raríssimos que se ergueram contra a interpretação psicobiológica de Nietzsche por Klages”.⁵⁰

Contrariamente ao que foi até agora afirmado pelos comentadores, a interpretação de Nietzsche por Baeumler não é, portanto, considerada por Heidegger como “biológica”, mas, ao contrário, oposta a isso.⁵¹ É a prova de que o fato de falar em nome da raça e do sangue não coincide absolutamente com o que Heidegger rejeita sob a palavra “biologismo”. Aliás, vê-se que a crítica heideggeriana ao “biologismo”, aqui associado ao “psicologismo”, não visa a Baeumler, mas a Ludwig Klages, isto é, um autor que, em 1936-1937, perdeu a posição quase oficial que era a sua por ocasião das conferências de Berlim de 1934. Klages vive a partir daí na Suíça e, em 1936-1937, não é de modo algum considerado na Alemanha representante importante da “filosofia” nacional-socialista. Na realidade, como prova o curso do semestre de inverno de 1933-1934,⁵² o fato de associar o sangue e o espírito para pô-los a serviço de uma concepção racista e explicitamente nazista da superioridade do povo alemão é comum a Heidegger

⁵⁰ “Baeumler sonst zu den ganz Wenigen gehört, die gegen die psychologisch-biologistische Deutung Nietzsches durch Klages angehen” (GA 43, 26); ver *Nietzsche I*, p. 31; trad. fr., p. 29. No *Nietzsche I*, o *ganz* se tornou *sehr* e não foi traduzido em francês.

⁵¹ Ver, por exemplo, Charles Bambach que, a despeito de importantes desenvolvimentos sobre as múltiplas afinidades entre Baeumler e Heidegger em sua leitura de Nietzsche, acredita que é Baeumler quem é visado na crítica heideggeriana do “biologismo”: Ch. Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism and the Greeks*, op. cit., p. 283-86.

⁵² Ver GA 36/37, 263. Sobre a oposição entre Baeumler e Klages no interior do nacional-socialismo, que esclarece as razões da hostilidade de Heidegger em relação a Klages, ver o artigo do *Völkischer Beobachter*: “Gegenpole innerhalb der völkischen Idee. Klages und Baeumler”, e o artigo de Tobias Schneider, “Ideologische Grabenkämpfe. Der Philosoph Ludwig Klages und der Nationalsozialismus 1933-1938”. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, abril de 2001, p. 275-94.

e a Baeumler. Além disso, parece que se encontra a mesma posição em Hitler e Rosenberg. É importante, com efeito, apontar que, em um livro recente sobre *A Religião Política do Nacional-socialismo*, consagrado principalmente aos escritos de Hitler e Rosenberg, seu autor sustenta que não há biologismo social-darwiniano em Hitler e Rosenberg e pensa que, “com a caracterização biológica do ideologema raça”, é “o fundo do racismo nacional-socialista como um todo” que “permanece oculto”.⁵³

De qualquer modo, o que Heidegger reprova em Baeumler não diz respeito à sua interpretação de Nietzsche em termos de sangue e raça. Sua crítica concerne exclusivamente à importância a se conceder à noção nietzschiana do eterno retorno. Sobre esse ponto, no qual ele se inspira em Karl Löwith, mas sem nomeá-lo, Heidegger contrapõe Baeumler e Jaspers, no momento em que este último está a ponto de ser aposentado e proibido de ensinar, enquanto professor cuja esposa é “não ariana”. Isto confirma que a crítica não visa a Baeumler enquanto “filósofo” nacional-socialista.

Na realidade, as interpretações de Baeumler e de Heidegger são extremamente próximas entre si nessa data. Ambas põem no centro da doutrina de Nietzsche a vontade de potência, ambas a fazem culminar na noção do super-homem, tomando o “nihilismo” como alvo, ambas visam, na verdade, a tudo aquilo que o nazismo combate: os valores do cristianismo, a democracia e a liberdade individual, então designada pelo termo “liberalismo”. Ambas, enfim, se opõem à concepção estritamente “biológica” de Nietzsche. O único ponto importante que as diferencia é o seguinte: Baeumler pretende que o eterno retorno contradiria a vontade de potência interpretada como irreversível devir. Heidegger, ao contrário, sustenta que essas duas doutrinas são coerentes entre si, o que só se entende se as relacionarmos a seus fundamentos “metafísicos”. Demasiado política, a concepção de Baeumler, em seu livro de 1931, *Nietzsche, o Filósofo e o Político*, não conseguiria fazê-lo.

⁵³ Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*. München, 2002, p. 332 e 336.

Em seu curso do inverno de 1936-1937, Heidegger se atém a uma observação nuançada, dá a entender que é menos a compatibilidade entre a doutrina do eterno retorno e a concepção política de Baeumler que está em causa, é a insuficiência de sua análise a esse respeito. Ele escreve o seguinte: “A doutrina nietzschiana do eterno retorno não convém à política de Baeumler, ou, pelo menos, ele pensa que ela não lhe convém”.⁵⁴

Em *Nietzsche* de 1961, Heidegger reescreve a frase, para tentar insinuar uma crítica radical do nazismo de Baeumler, na realidade, completamente ausente do curso professado em 1936-1937: “A doutrina nietzschiana do eterno retorno recusa a concepção que tem Baeumler da política”.⁵⁵

Em alemão, a homofonia entre *Wiederkehr* e *widerstreitet* acentua a força da crítica, e tudo parece concebido para sugerir ao leitor que Heidegger teria se oposto frontalmente a Baeumler e teria feito, por meio de sua leitura de Nietzsche, ato de “resistência” (*Widerstand*) espiritual, como ele pretenderá em 1945. Além disso, essa modificação radical da frase não é a única manipulação da passagem. Heidegger atenua o elogio que se segue, retirando o “muito” (*sehr*): Baeumler não é mais “um dos raríssimos”, apenas “um dos raros” a ter se erguido contra a interpretação psicobiológica de Nietzsche. E atenua consideravelmente a crítica de Jaspers que vem em seguida. Com efeito, encontra-se em 1936-1937 um longo parágrafo que constitui virulento ataque contra Jaspers: Heidegger lhe censura, especialmente, por “não levar mais a sério o saber filosófico em seu fundamento mais íntimo”. A filosofia torna-se “uma psicologia moralizante da existência do homem”.⁵⁶

Em 1936-1937, o leitor é confrontado com o contraste entre duas atitudes críticas: aquela que concerne a Baeumler se conclui por meio de um elogio sustentado, enquanto a outra resulta, de

⁵⁴ “Die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr paßt Baeumler nicht in seine Politik, oder er meint mindestens, sie passe nicht dazu” (GA 43, 26).

⁵⁵ “Die Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkehr widerderstreitet Baeumlers Auffassung von der Politik” (*Nietzsche I*, 31).

⁵⁶ GA 43, 26.

maneira radical, em unir Jaspers e Klages em um opróbrio comum, ambos tendo incorrido no erro de se ater a considerações “psicológicas”. Em 1961, a situação é inversa: todo o parágrafo crítico sobre Jaspers, no qual ele é apresentado como psicólogo, e não como filósofo, é suprimido, e sua crítica, assim reduzida, parece bem moderada diante daquela de Baeumler que, ao contrário, foi endurecida. Essas mudanças constituem uma primeira ilustração das manipulações heideggerianas do pós-guerra. Se há uma “virada”, portanto, se há uma *Kehre* heideggeriana, ela é da ordem da falsificação, e não da mudança de pensamento.

Com efeito, se as transformações do texto, em 1961, correspondessem a uma evolução autêntica e profunda de Heidegger, depois de 25 anos, isso certamente teria sido um ponto positivo. Infelizmente, o fato de que Heidegger pretende, no prefácio de 1961, ter introduzido somente as correções formais e a existência da *Gesamtausgabe*, na qual os cursos sobre Nietzsche foram reeditados, desta vez em sua versão inalterada, tudo isso prova que as modificações de 1961 só obedeciam, no essencial, a considerações táticas ligadas ao contexto intelectual e político do imediato pós-guerra. Trata-se, para Martin Heidegger, apenas de evitar que a obra seja rejeitada por leitores de nossas democracias, e isso a fim de permitir, segundo a frase maldosa de Carl Schmitt, seu “come-back” após sua retirada forçada na sequência da derrota nazista.

Uma vez assegurada sua fama mundial, a partir de meados dos anos 1970, Heidegger pode deixar reeditar seus cursos tais como os proferiu. Ele nos dá a ler sua doutrina hoje, tal como ainda a considera efetiva, preparando um futuro no qual sua obra poderia novamente se associar ao movimento da história...

O ELOGIO DE SPENGLER, O “BIOLOGISMO” E OS FUNDAMENTOS DA POLÍTICA

Um dos escândalos da edição de 1961 do *Nietzsche*, de Heidegger, é que ele suprime, sem informar, a maior parte dos grandes desenvolvimentos nos quais retoma o conteúdo da lição

precedente para concretizá-lo. Apesar de seu nome, essas “repetições” (*Wiederholungen*) não se limitam a repetir o que já fora exposto: é nesses desenvolvimentos que Heidegger revela em que fontes ele busca sua “doutrina”, é aí que ele especifica os estreitos laços que ligam seu ensinamento sobre Nietzsche com a atualidade política do nazismo. Assim, no curso de 1939 sobre *A Vontade de Potência enquanto Conhecimento*, o capítulo sobre o “Biologismo de Nietzsche” contém um desenvolvimento de importância fundamental, com 26 páginas, que não figuram no primeiro volume do *Nietzsche* de 1961,⁵⁷ e que somente foi publicado em 1989, no tomo 47 da *Gesamtausgabe*.

Embora tenham sido publicadas há mais de quinze anos, essas páginas não são evocadas em qualquer estudo na França, no qual se continua, geralmente, a se referir apenas ao *Nietzsche* de 1961. É nessa seção por muito tempo suprimida, porém, que se vê em que espírito Heidegger discute o biologismo. Antes de tudo, é o uso das palavras em *-ismo* que ele tornea, como “biologismo”, “idealismo” e “liberalismo”. Para ele, esses neologismos relevam as formas de comunicação pública contemporânea, nas quais tudo se equivale, tanto o antigo como o moderno, em que, por exemplo, segundo diz, “figuram lado a lado reportagens em imagens sobre a Acrópole e sobre uma aldeia de negros (*Negerkral*)”.⁵⁸

Utilizar a palavra *Negerkral* é a marca de um racismo profundamente enraizado. Raramente empregado, o termo alemão *Kral* provém de *Kraal*, palavra holandesa para “aldeia”, que se encontra no inglês *corral* e que, na África do Sul, designa o cercado para gado. Não estamos longe do “parque humano” de Sloterdijk... *Negerkral*, portanto, significa “aldeia de negros” ou pior: “cercado para os negros”. Visivelmente, para o racismo profundo de Heidegger, o fato de comparar a Acrópole com uma aldeia africana constitui, em si, um escândalo e prescinde de comentário. A conotação racista dessa

⁵⁷ Ver GA 47, 68-95.

⁵⁸ “Bildberichte über die Akropolis neben solchen von einem Negerkral [...] stehen” (GA 47, 70).

passagem nos lembra o que dizia dos “negros” e dos cafres, em seu curso de 1934.⁵⁹

Encontra-se em seguida um longo desenvolvimento crítico sobre a evolução de *Die Tat*, publicação ligada ao movimento dos “jovens conservadores” (*Jungkonservative*), do qual Heidegger era próximo, assim como seus discípulos Hans-Georg Gadamer e Erik Wolf. Os responsáveis por essa revista contribuíram com a preparação, antes de celebrá-la sem reserva, da tomada de poder de 1933.⁶⁰ Heidegger evoca, com certo *pathos*, a “juventude alemã”, outrora agrupada em torno dessa revista, e que militava, antes da guerra, nos “corpos francos acadêmicos” (*akademische Freischaren*) das universidades de Iena, Göttingen e Marburgo, antes de tombar na batalha de Langemarck. É deplorável, acrescenta ele, que, nesse ano de 1939, “na provação atual de nosso povo”, a revista *Die Tat* tenha assumido novo subtítulo – “o Século XX” – e, “nascida de um impulso oriundo dos mais alemães dos homens”, tenha se “transformado em um tipo de magazine americano de nível relativamente elevado”.⁶¹

Logo depois, Heidegger zomba, como ocorre mais de uma vez em seus cursos, do “*front* confessional”, no qual se reúnem os protestantes menos subordinados ao nazismo. Esses ataques não afastaram de si Erik Wolf, o que nos confirma que este último possuía outros vínculos.

Entretanto, o que é mais profundamente revelador dos verdadeiros pensamentos de Heidegger é a longa passagem sobre o biologismo em Oswald Spengler e Ludwig Klages.⁶² Heidegger só profere

⁵⁹ Ver GA 38, 81 e, *supra*, cap. 4, p. 204-05.

⁶⁰ Ver notadamente o artigo de Hans Zehrer, “Die Revolution von Rechts”, no qual o autor se apoia na “mobilização total” de Jünger e na “transformação da quantidade em qualidade”, de Carl Schmitt, a fim de saudar não uma verdadeira revolução, mas antes a “inscrição (*Einordnung*) do NSDAP no Estado” (*Die Tat*, abril de 1933, p. 1-16).

⁶¹ “sie ist aus einem Aufbruch deutscher Menschen zu einem amerikanischen Magazin etwas gehobener Art geworden” (GA 47, 71).

⁶² GA 47, 74-76.

algumas palavras de desprezo sobre Klages, respeitando nele apenas o fundador da grafologia. Muito desenvolvida, ao contrário, sua evocação de Spengler é somente positiva. Depois de ter se oposto ao fato de considerar Spengler, tendo em vista seu título *O Declínio do Ocidente*, como um “pregador pessimista de um tom de declínio fraco e sem esperança”,⁶³ quando é “o contrário disso”, ele empreende um elogio sustentado, nestes termos:

Sobre o fundo de uma interpretação biológica da “vontade de potência”, ele se tornou um dos primeiros e essenciais educadores políticos na década entre os anos 1920 e 1930, quando ele tentava escrever a história para o homem de Estado e desenvolver historicamente a arte de ser um homem de Estado.⁶⁴

Vê-se que o “biologismo” de Spengler não é mal avaliado. De resto, Heidegger aprecia nele o “educador político”. Para nós que conhecemos a vontade heideggeriana de reservar para si o papel de “educador político”, importa-nos verificar que em 1939 ele não mudou de ideia em relação à ambição que apregoava seis anos antes, em seu seminário hitlerista, numa data em que ainda lhe era possível transformar abertamente seu ensino num curso de propaganda hitlerista e nazista.

Em 1939, Heidegger reincide, cobrindo-se desta vez da autoridade de Spengler. Eis, com efeito, as citações do livro *Der Staat*, que ele reúne para seus estudantes, nessa primavera de 1939:

No prefácio a seu escrito intitulado *O Estado* (1924), no qual ele resume os pensamentos filosóficos fundamentais do *Declínio do Ocidente* (1917), encontramos as proposições: “[...] aí onde nos encontramos: na passagem do parlamentarismo para o cesarismo. Vivemos uma grande época... O destino da Alemanha depende da influência conquistada pelos homens que tiverem compreendido e estiverem à sua altura”

⁶³ “[...] als einen pessimistischen Prediger einer schwachen und hoffnungslosen Untergangsstimmung” (GA 47, 75).

⁶⁴ “Aufgrund einer biologischen Deutung des ‘Willens zur Macht’ wurde er zu einem der ersten und wesentlichen politischen Erzieher in dem Jahrzehnt zwischen 1920 und 1930, indem er versuchte, Geschichte für den Staatsmann zu schreiben und die Kunst der Staatsmannes geschichtlich zu entwickeln” (GA 47, 75).

(prefácio, p. IV). “Os êxitos ingleses sempre começaram por fracassos, e somente a tenacidade na luta final os garantiu.”⁶⁵

Depois de ter escolhido esses trechos do prefácio do livro, Heidegger cita várias frases tomadas das primeiras páginas da terceira parte, que se intitula “Filosofia da Política”:

Não existem povos politicamente dotados. Há somente povos que se situaram solidamente na mão de uma minoria dirigente e que se sentem assim em boa constituição. Os ingleses como povo são tão desprovidos de julgamento, tão estreitos e tão pouco práticos nas coisas políticas quanto qualquer outra nação, mas possuem uma *tradição de confiança*, a despeito de toda inclinação aos debates públicos... Confiança significa renúncia espontânea à crítica... O *gênio político de uma massa não é senão a confiança no comando (Führung)*. Contudo, é preciso adquiri-lo, é preciso que amadureça lentamente, que seja posto à prova por êxitos e que tenha se tornado tradição.⁶⁶

As reticências correspondem a desenvolvimentos sobre os ingleses suprimidas por Heidegger para ir ao ponto que interessa: a afirmação da *Führung*, à qual se resume, tanto para ele como para Hitler, o essencial da política.

⁶⁵ “Im Vorwort zu seiner Schrift ‘Der Staat’ (1924), in dem er die philosophischen Grundgedanken des ‘Untergangs des Abendlandes’ (1917) zusammenfaßt, finden wir die Sätze: ‘... wo wir heute stehen: am Übergang vom Parlamentarismus zum Cesarismus. Wir leben in einer großen Zeit... Das Schicksal Deutschlands hängt von dem Einfluß ab, welchen sich die Männer erobern, die dieses Lage begriffen haben und ihr gewachsen sind’ (Vorwort S. IV). ‘Englische Erfolge sind stets durch Mißerfolge eingeleitet und nur durch Zähigkeit im Endkampf gesichert worden.’ (Vorwort S. III)” (Oswald Spengler, *Der Staat*, München, 1924; citado por Heidegger, GA 47, 75).

⁶⁶ “Politisch begabte Völker gibt es nicht. Es gibt nur Völker, die fest in der Hand einer regierenden Minderheit sind und die sich deshalb gut in Verfassung fühlen. Die Engländer sind als Volk ebenso urteillos, eng und unpraktisch in politischen Dingen wie irgend eine andere Nation, aber sie besitzen eine *Tradition des Vertrauens*, bei allem Geschmack an öffentlichen Debatten... Vertrauen, das heißt unwillkürlicher Verzicht auf Kritik... *Politische Begabung einer Menge ist nichts als Vertrauen auf die Führung*. Aber sie will erworben sein. (S. 147)” (citado por Heidegger, *ibidem*); trad. fr. (modificada) de M. Tazerout: Oswald Spengler, *Le Déclin de l’Occident*. Paris, 1948, p. 406-07, no qual se encontra o capítulo correspondente ao *O Estado*.

A sequência de seu curso é particularmente importante, pois nos revela as fontes nas quais Heidegger busca sua concepção da política como “afirmação de si” (*Selbstbehauptung*). Ele prossegue nestes termos:

O fundamental e o essencial em política, ali onde a concepção de Spengler da posição política e da reflexão histórica encontra sua origem, aparece nas seguintes frases, que com frequência lembram literalmente Nietzsche:

“A política é a modalidade na qual a existência humana que aflui se afirma (*sich behauptet*), cresce, triunfa sobre as outras correntes vitais. *A vida toda é política*, em cada um de seus traços instintivos, até a moela mais interna. O que hoje de bom grado qualificamos de energia vital (vitalidade), esse ‘Se’ que está em nós, que quer avançar e subir a todo custo, nosso impulso cego, cósmico, nostálgico em direção ao reconhecimento e à potência, que permanece ligado à terra como uma planta, à pátria por sua raça, existência dirigida e *necessidade* de ação, formam o que, enquanto vida política nos homens superiores, procura e se espera dela que procure as grandes decisões para ser um destino ou para sofrer um destino. Pois só se pode *crescer ou perecer*. Não existe terceira possibilidade.”⁶⁷

A confrontação entre essa página de Spengler citada por Heidegger e o final do seminário inédito sobre Hegel e o Estado nos mostra que a definição heideggeriana do político como “afirmação de

⁶⁷ “Das Grundsätzliche und Wesentliche über Politik, aus welcher Auffassung Spenglers politische Haltung und Geschichtsbetrachtung entspringt, zeigt sich in folgenden Sätzen, die oft wörtlich an Nietzsche erinnern: ‘Politik ist die Art und Weise, in der sich das menschlich strömende Dasein behauptet, *wächst*, über andere Lebensströme triumphiert. *Das ganze Leben ist Politik*, in jedem triebhaften Zuge, bis ins innerste Mark. Was wir heute gerne als Lebensenergie (Vitalität) bezeichnen, jenes ‘es’ in uns, das vorwärts und aufwärts will um jeden Preis, der blinde, kosmische, sehnstüchtige Drang nach Geltung und Macht, der pflanzenhaft und rassehaft mit der Erde, der ‘Heimat’ verbunden bleibt, das Gerichtetsein und Wirken*müssen* ist es, was überall unter höheren Menschen als politisches Leben die großen Entscheidungen sucht und suchen muß, um ein Schicksal entweder zu sein oder zu erleiden. Denn man *wächst oder stirbt ab*. Es gibt keine dritte Möglichkeit’ (S. 145).” (citado por Heidegger, GA 47, 76; trad. fr. [modificada] em O. Spengler, *Le Déclin de l’Occident*, op. cit., p. 404-05).

si” (*Selbstbehauptung*) é diretamente inspirada pela definição spengleriana da política como “modalidade na qual a existência que aflui se afirma (*sich behauptet*), cresce, triunfa sobre as outras correntes vitais”.⁶⁸ Assim se revela para nós a fonte na qual Heidegger pode ter buscado sua concepção da política, desde sua conferência sobre Spengler de 1920. A política – ou, no seminário sobre Hegel e o Estado, o político – nada mais é do que a afirmação de si da existência. Certamente, Heidegger transpõe para um vocabulário existencial e ontológico o que Spengler enuncia em um vocabulário mais vitalista, mas o fundo é o mesmo, e vimos que Heidegger não hesita em falar, na ocasião, no “fluxo do sangue” (*das Strömen des Blutes*).⁶⁹

Ora, qual é essa “existência” (*Dasein*) que se afirma na política, segundo Spengler? A frase que precede o indica:

Chamamos de história as correntes da existência humana desde que a concebemos como movimento: raça (*Geschlecht*), ordem (*Stand*), povo, nação...⁷⁰

Assim, a existência é “política” na medida em que se afirma, “história” na medida em que é movimento. É então como raça que ela é inicialmente apreendida. Esta a doutrina à qual se refere Heidegger.

É preciso enfatizar o caráter extremamente nocivo dessas páginas de Spengler, que constituem o fundo no qual os principais “doutrinários” do nazismo, como Alfred Baeumler, Alfred Rosenberg, Walter Darré ou Martin Heidegger vão se basear. Quase cada uma das palavras de Spengler pode ser encontrada na doutrina nazista. Assim é o caso, por exemplo, de seu elogio da “nobreza” (*Adel*) como expressão da “raça dura” e da “disciplina” ou do “treinamento” (*Zucht*) como modalidade de educação política. Com efeito, escreve Spengler:

⁶⁸ “Politik ist die Art und Weise, in der dieses strömende Dasein sich behauptet, wächst, über andere Lebenströme triumphiert”. Citamos desta vez a frase exata de Spengler, que Heidegger modificou um pouco para abarcar a precedente, que ele não cita.

⁶⁹ GA 36/37, 263.

⁷⁰ “Die menschlichen Daseinsströme nennen wir Geschichte, sobald wir sie als Bewegung: Geschlecht, Stand, Volk, Nation betrachten” (O. Spengler, *Der Staat*, op. cit., p. 145).

Eis porque a nobreza enquanto expressão de uma raça dura é a ordem propriamente política, e a disciplina, não a instrução, é a modalidade propriamente política da educação.⁷¹

A definição heideggeriana do político como “afirmação de si”, portanto, não é original. Procede do mesmo fundo racista que os desenvolvimentos de Spengler. A demonstração definitiva foi feita, portanto, de que Heidegger não combate absolutamente esse “biologismo”. O que ele critica continuamente é o darwinismo, enquanto anglo-saxão e, portanto, “liberal”. Todavia, ele toma o cuidado, na sequência de seu curso sobre Nietzsche, de especificar que “o biologismo de Nietzsche não é darwinismo”. Com efeito, acrescenta, Darwin compreende a vida de maneira “sociológico-metafísica”, ao passo que Nietzsche a interpreta de maneira “ontológico-metafísica”, a palavra “ontológico”, especifica ele, não sendo tomada em sentido escolástico.⁷² Podemos afirmar, por conseguinte, que a “doutrina” heideggeriana, em suas premissas, constitui a retomada e a transposição existencial e “ontológica” do combate pela vida e pela dominação total, tal como se encontra nas interpretações de Nietzsche por Spengler e Jünger, que permanecem suas principais fontes ao longo de toda a década de 1930.

É verdade que Heidegger tentará constantemente defender sua originalidade, especialmente forjando sua própria terminologia, mas, no fundo, a inspiração racista permanece comum aos três autores. Pode-se afirmar mesmo que, ao se exprimir de maneira “ontológica”, ela se radicaliza em Heidegger. O que lhe importa, antes de tudo, qualquer que seja a maneira pela qual ele se exprime, é a defesa do que nomeia, em seu curso do semestre de verão de 1934, “as possibilidades criadoras e as autoafirmações (*Selbstbehaupten*) da força do povo alemão”.⁷³ Para tanto, é preciso buscar no que ele

⁷¹ “Deshalb ist der Adel als Ausdruck einer starken Rasse der eigentlich politische Stand, und Zucht, nicht Bildung, die eigentlich politische Art der Erziehung” (ibidem).

⁷² GA 47, 91.

⁷³ GA 38, 75.

chama de “possibilidades fundamentais da essência da raça originalmente germânica” (*die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens*).⁷⁴ E o que fez a fortuna de sua obra é que Heidegger soube conferir ao fundo racista dessa doutrina uma aparência mais “filosófica” do que o haviam feito Spengler ou Jünger, quando essa doutrina, pelo que ela contém de discriminatório, constitui a perversão radical e a destruição em ato da filosofia.

HEIDEGGER E OSKAR BECKER: SER, ESSÊNCIA E RAÇA

Sobre o conteúdo racista da “ontologia” heideggeriana, a controvérsia levantada nos anos 1937-1938 por um de seus discípulos, Oskar Becker, traz esclarecimentos importantes. Becker, com Karl Löwith, é um dos principais alunos de Heidegger no início dos anos 1920. Nesses mesmos anos, os discípulos e o mestre trocaram ampla correspondência, que permaneceu inédita, em torno das teses de *Ser e Tempo*. Desde essa época, Becker se revelou muito próximo do raciólogo Ludwig Clauß. Em 1928, Heidegger estima suficientemente Becker para propô-lo para sua sucessão em Marburgo. No entanto, tendo este último sido desclassificado pelo Ministério, em favor de Franck, Heidegger o chama como primeiro assistente em Friburgo, antes da eleição de Becker para Bonn, onde se tornou colega de Erich Rothacker.

Em 1937, Becker faz parte da delegação selecionada pelo regime para representar a Alemanha no Congresso Descartes. Sua intervenção foi publicada no mesmo ano, no tomo VIII dos *Trabalhos do IX Congresso Internacional de Filosofia, Congresso Descartes*. Ela se intitula “Transzendenz und Paratranszendenz”. Resume-se nestes termos:

A conhecida expressão de Platão *epekeina tes ousias* e as considerações de Aristóteles sobre o tema da filosofia primeira permitem reconhecer, na ideia de transcendência, um duplo sentido, que não é esclarecido. A análise sistemática desse problema conduz a uma

⁷⁴ GA 36/37, 89.

separação entre a ideia tradicional de transcendência em uma “transcendência” propriamente dita (em um sentido eminente) e em uma nova forma, até aqui insuficientemente considerada, a “paratranscendência”. Ela corresponde ao “natural”, ao crescimento orgânico, às forças maternas, sangue e terra. A pesquisa que lhe diz respeito funda uma nova disciplina metafísica do mesmo gênero da ontologia, a “paraontologia”.⁷⁵

Compreendeu-se que se trata de fundar a doutrina racial nacional-socialista do *Blut und Boden*, com base em uma pseudometáfísica elaborada com base na ontologia fundamental de Heidegger e de acordo com ela. O que causa espanto nessa iniciativa é, de um lado, a aparência de tecnicidade filosófica que ela assume, com uma pseudodiscussão erudita de Platão e Aristóteles recheada de citações gregas, e de outro lado, o fato de que os responsáveis pelo congresso tenham publicado esse texto. Vê-se, por esse exemplo, como o funcionamento rotineiro da instituição, a ausência de tomada de consciência séria e profunda do que é dito sob a aparência de um texto filosófico, permite às doutrinas mais devastadoras se difundirem no pensamento. Trata-se de uma advertência que deve ser objeto de meditação em nossos dias.

Com efeito, estamos, em 2005, mais vigilantes do que em 1937? Teremos nós, segundo a consagrada expressão, aprendido as lições da história? A realidade do que é atualmente publicado nos leva a duvidar disso. Forneceremos um exemplo. Em 2003, foi publicado um artigo de um schmittiano, Reinhard Mehring, no qual, sem ocultar o caráter *völkisch* e racista das concepções de Larenz, mas calando-se sobre o racismo de Wolf, apresentado como um “personalista”, o autor profere um elogio sustentado da “Filosofia do Direito” de Erik Wolf e de Karl Larenz e a contrapõe ao “*ethos* democrático do relativismo”, o qual, segundo ele, só pode inclinar à “resignação”.⁷⁶

⁷⁵ O. Becker, “Transzendenz und Paratranszendenz”. *Travaux du IXe Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes*, op. cit., t. VIII, Parte I, p. 97.

⁷⁶ Reinhard Mehring, “Der sozialdemokratische Strafrechtsdiskurs in Weimar und seine Kritik. Gustav Radbruch, Erik Wolf und Karl Larenz”. Manfred Gangl (org.), *Linke Juristen in der Weimarer Republik*. Berlin, 2003, p. 169-87.

Em suma, é em Wolf e Larenz que devemos nos inspirar hoje, segundo ele, e não em Gustav Radbruch, que foi, sob o nazismo, um autêntico opositor, embora discreto. É desse modo que, numa publicação consagrada aos *Juristas de Esquerda na República de Weimar*, um artigo pode promover a concepção nazista do Direito sem que ninguém, ao que parece, se incomode com isso. É verdade que seu autor se abriga, em parte, sob a reputação usurpada de Erik Wolf, o que nos confirma a que ponto era necessário trazer mais esclarecimentos sobre a verdadeira doutrina do discípulo de Heidegger.

Para voltar a Oskar Becker, o que importa enfatizar é que seu texto se apoia em Heidegger, a partir do qual, por uma forma de hipérbole, ele pretende constituir uma nova “ontologia” que daria mais conta da raça do que a doutrina elaborada pelo último. Becker inicia apoiando-se no conceito de “nascimento” (*Geburt*) – central no nazismo e, como vimos, no primeiro curso de Heidegger sobre Hölderlin. *Geburt* é para Becker um conceito “originalmente pagão” (*urheidnisch*) que se enraíza no “mito original” (*Ursprungsmythos*). Ele apresenta o “nascimento” como o “contraponto metafísico” (*metaphysisches Gegenspiel*) do “existencial” heideggeriano da “derrelicção” (*Geworfenheit*). Em suma, ele vê no autor de *Ser e Tempo* aquele que soube descrever a derrelicção do *Dasein* na existência inautêntica, caracterizada pela ausência de solo e pelo não pertencimento à *Gemeinschaft*, ao passo que ele mesmo se propõe a fundar o pertencimento à raça numa nova “ontologia”.

É patético ver esse discípulo se esforçar para existir em relação a seu mestre, inventando neologismos ainda mais bárbaros, como “paratranscendência” e “paraontologia”, e mergulhar nos subterâneos mais nauseantes do nazismo, querendo melhor do que Heidegger implantar a doutrina racial na filosofia. Com efeito, no final de seu estudo, Becker se revela. A respeito do “fenômeno do nascimento”, ele afirma que:

É aí que as experiências fundamentais, como o pertencimento a determinado ser-povo (*Volkstum*), a determinada raça e à paisagem natal, têm lugar. O que se torna visível nessas experiências fundamentais

são as antigas potências maternas do sangue e da terra, desde sempre miticamente aparentadas.⁷⁷

E Becker retoma, então, todo o vocabulário racial metafórico do nacional-socialismo, elaborado por Clauß, Rothacker e Jünger e, como vimos, muitas vezes utilizado pelo próprio Heidegger, particularmente em seus cursos de 1933: “a força que imprime” (*prägende Kraft*), o “tipo” (*Typ*), a “marca” (*Schlag*), a figura fundamental (*Grundgestalt*). Ele se pergunta, em seguida, se se encontra aí o *Da-sein* humano descrito por Heidegger em sua analítica existencial. Sem dúvida, ele dá a entender, mas sob condição de efetuar um deslocamento em sua terminologia. Ao se inspirar na “natureza filosófica da língua alemã”, que fala da criança como de uma “pequena essência” (*kleines Wesen*), não se dirá mais *Dasein*, mas *Da-wesen*, não se falará mais de *Sein*, mas de *wesendes Wesen*. Becker prossegue suas elucubrações, situando-se constantemente em relação a Heidegger: ele pretende completar a “diferença ontológica” entre o ser e o ente por meio da “identidade paraontológica” (*parontologische Gleichung*) da essência com a essência. Na realidade, longe de conseguir se distinguir de seu mestre, ele só confirma uma tendência que pode ser discernida nos textos deste último, nos quais a referência à “essência” (*Wesen*) se torna cada vez mais insistente durante os anos 1930. Assim, veremos Heidegger, em seus escritos sobre Jünger, falar da “essência ainda não purificada dos alemães”.⁷⁸

Em 1938, Becker publica na revista *Rasse* um artigo ainda mais explícito, que intitula “Metafísica Nórdica”.⁷⁹ Essa revista mensal é então editada em Leipzig por Teubner, o editor de Aristóteles. Já apontado por Karl Löwith e Hans Sluga, esse segundo

⁷⁷ “Hier ist der Ort, wo Grunderfahrungen, wie die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volkstum, einer bestimmten Rasse und der heimatlichen Landschaft ihren Platz haben. Was in diesen Grunderfahrungen sichtbar wird, sind die alten mütterlichen Mächte des Blutes und der Erde, von jeher mythisch verwandt” (O. Becker, “Transzendenz...”, art. cit., p. 102).

⁷⁸ Ver, adiante, p. 510.

⁷⁹ Oskar Becker, “Nordische Metaphysik”. *Rasse, Monatschrift der Nordischen Bewegung*. Leipzig e Berlin, 1938, p. 81-92.

“estudo” de Becker é um pouco mais conhecido do que o primeiro.⁸⁰ É igualmente instrutivo por sua forma de “ontologizar” um fundo racista. O discípulo retoma de maneira mais direta o que o mestre realizara de modo mais dissimulado. Há, contudo, uma diferença entre os dois autores, na medida em que Heidegger, como Erik Wolf, e segundo suas próprias expressões, é partidário de uma “essência dos alemães” e de uma “essência da raça originalmente germânica”, ao passo que Becker, como Ludwig Clauß, baseia-se no mito da “raça nórdica”. O artigo inicia-se, assim, pelas afirmações segundo as quais “nem todos os povos possuem uma metafísica” e “a metafísica é uma possibilidade nórdica”, ali onde Heidegger afirma, de maneira um pouco diferente, que os alemães são “o povo metafísico”.

Nesse artigo, Becker não discute somente o existencialismo de Heidegger, mas também a forma que lhe conferiu outro de seus discípulos, Hans Heyse, em *Idee und Existenz*. O contexto da revista *Rasse* lhe permite ser mais explícito, e em suas conclusões, nas quais se apoia nos raciólogos Houston Stewart Chamberlain e Ludwig Clauß, ele chega a exprimir nestes termos a relação da essência do homem com a raça: “A essência do homem pertence à salvaguarda (*Geborgenheit*) de sua raça”.⁸¹

A terminologia de Becker anuncia precisamente os desenvolvimentos ulteriores de Heidegger, e especialmente suas *Conferências de Bremen*, de 1949, nas quais se encontram palavras da mesma raiz de *Geborgenheit*, esta última se referindo ao “abrigo” (*bergen*) e ao “resgate” (*Bergung*) do homem na verdade e na “essência” do ser.⁸²

De maneira geral, a evolução da terminologia de Heidegger sob o nazismo caminha no mesmo sentido que o vocabulário de Becker: fala-se cada vez mais em “essência”. Nos anos 1930, a palavra *Existenz*

⁸⁰ K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland...*, op. cit., p. 51-52; trad. fr., p. 71-72. Hans Sluga, *Heidegger's Crisis. Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge, Massachusetts e London, 1995, p. 219-23.

⁸¹ “Das Wesen des Menschen angehörig ist [...] der Geborgenheit in seiner Rasse” (O. Becker, “Nordische Metaphysik”, art. cit., p. 91).

⁸² Ver adiante, p. 530-31.

desaparecera há muito da linguagem heideggeriana. Já “essência do ser” (*Wesen des Seins*) está doravante no centro de seus textos.

Acrescentemos, aliás, que Becker quis prosseguir, no campo da raça, uma controvérsia amistosa que se iniciara nos 1920 a respeito da arte. Ele punha em dúvida, então, a capacidade da análise existencial de *Ser e Tempo* de dar conta da arte. No entanto, como bem mostra Hans Sluga,⁸³ há muito tempo, em 1938, Heidegger reconsiderara a questão da arte e baseara esta última no pertencimento de um povo à “terra”, comparando, em sua conferência de 1935 sobre *A Origem da Obra de Arte*, com a fundação da Cidade (*polis*) e a criação da obra de arte, particularmente em torno do exemplo do templo. As críticas de Becker em 1937-1938, portanto, apresentam uma defasagem em relação à efetiva evolução dos escritos de Heidegger.

De fato, não só este último não tem nada a invejar a Becker em matéria de vaticínios sobre a “essência da raça germânica original”, como vai mais longe do que ele no ostracismo antissemita. Com efeito, quando Oskar Becker publica, em 1942, na série de “conferências de guerra” da Universidade de Bonn, um ensaio intitulado *Os Pensamentos de Friedrich Nietzsche sobre a Ordem da Posição [Rangordnung], o Treinamento e a Seleção*,⁸⁴ ele inclui em sua curta bibliografia o livro publicado por Karl Löwith em 1935: *Nietzsche, Filosofia do Eterno Retorno*.⁸⁵ Heidegger, ao contrário, que todavia se aproveitou muito da valorização por Karl Löwith do eterno retorno nietzschiano, não se refere jamais a seu livro, e não pronuncia nem uma vez o nome de Löwith em seus cursos sobre Nietzsche.

A discussão racial de sua ontologia, por Oskar Becker, visivelmente não incomodou Heidegger, pois, depois da Segunda Guerra

⁸³ H. Sluga, *Heidegger's Crisis*, op. cit., p. 222.

⁸⁴ Oskar Becker, *Gedanken Friedrich Nietzsches über Rangordnung, Zucht und Züchtung*, “Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn a. Rh”, aus der Vortragsreihe “Führungsformen der Völker”. Bonn, 1942.

⁸⁵ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Berlin, 1935.

Mundial, ambos permanecerão amigos. É assim que, em uma carta de 30 de março de 1966 endereçada a Eugen Fink, Heidegger lhe fala de “nosso estimadíssimo amigo Oskar Becker, recentemente falecido”.⁸⁶ Este último, pouco antes de morrer, republicara, em 1963, com Neske, o mesmo editor de Heidegger, suas considerações sobre *Dasein e Dawesen*, despojadas de tudo o que indicasse, em seus escritos dos anos 1937-1938, a significação racial de sua noção de “essência”.⁸⁷ E em 1984, ainda, seu estudo intitulado “Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen” foi publicado por um aluno de Heidegger, Otto Pöggeler, em uma coletânea sobre seu mestre.⁸⁸ Dessa forma, e mesmo que o fundo racial da doutrina de Becker permaneça voluntariamente ocultado depois de 1945, Heidegger e seu discípulo continuam a acolher os escritos deste último, sem jamais manifestar a mínima reserva em relação ao que permanece fundamentalmente uma discussão racial da obra de Heidegger.

A INTERPRETAÇÃO DE DESCARTES E A “METAFÍSICA” POR OCASIÃO DA INVASÃO DA FRANÇA

Retornemos aos cursos sobre Nietzsche e à posição que se extrai deles no início dos anos 1940. É especialmente importante ver de que maneira Heidegger considera Descartes a partir de então, pois pode parecer, à primeira leitura, que ele mudou profundamente sua apreciação do autor das *Meditações Metafísicas* em relação à sua condenação inapelável, em 1933. Na realidade, a aparente virada reflete a transformação das relações de força entre a Alemanha nazista e a França. Com efeito, estamos na primavera de 1940. Os exércitos do Reich nazista desabam sobre a França. É o momento que escolhe Heidegger para evocar longamente Descartes. O curso

⁸⁶ “[...] unseres jüngst verstorbenen hochgeschätzten Freundes Oskar Becker” (Heidegger, GA 29/30, 532; trad. fr., p. 527).

⁸⁷ Oskar Becker, *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Pfullingen, 1963. Ver H. Sluga, op. cit., p. 280.

⁸⁸ Otto Pöggeler (org.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Köln, Berlin, 1970.

original é bem mais desenvolvido que o texto publicado em 1961, em *Nietzsche II*, no qual mais de vinte páginas de recapitulação concernentes a Descartes – especialmente em relação à crítica de Pascal a ele – são suprimidas. No entanto, não podemos falar de uma elucidação filosófica da obra cartesiana: encontram-se, ao contrário, antigas “interpretações” de Descartes, já presentes em seu curso do inverno de 1923-1924,⁸⁹ e sob forma endurecida, o que se vê pelas fórmulas que Heidegger atribui a Descartes, mas que na realidade não são absolutamente dele. Com efeito, as expressões empregadas – o *cogito me cogitare*, o *ego cogito* como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*⁹⁰ e como *subjectum*⁹¹ – não pertencem ao vocabulário das *Meditações*: Descartes jamais fala de “fundamento”, no singular, jamais qualifica de “absoluto” o *eu* humano e, como vimos, jamais, nas *Meditações*, utiliza, a propósito da *res cogitans*, o termo *subjectum*.

Aliás, encontram-se, em 1940 e 1941, os mesmos pressupostos redutores que em 1923-1924, prova que a concepção que tem Heidegger do autor das *Meditações* não variou fundamentalmente em duas décadas. Com efeito, ele persiste em interpretar a *philosophia prima* de Descartes de maneira inteiramente escolástica, como uma filosofia que se mantém “na esfera da questão concernente ao *ens qua ens*”.⁹² Além disso, e ainda que se defenda às vezes de querer utilizar a palavra “secularização”, ele continua a interpretar a posição metafísica de Descartes como a tradução e o equivalente filosófico de uma posição teológica. A liberdade cartesiana e sua determinação da verdade como certeza são concebidas como uma “certeza semelhante” à

⁸⁹ Ver Heidegger, GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*.

⁹⁰ Heidegger, *Nietzsche II*, p. 142, 179, etc.; trad. fr., p. 115, 144, etc.

⁹¹ Lembremos a esse respeito que aquele que, na França, pensou explicitamente a força de conhecer do homem como um *subjectum* não foi Descartes, mas, desde o Renascimento, Charles de Bovelles, que, em 1511, no capítulo VIII, proposição 7 de seu *Livre de l'Intellect* [*Livro do intelecto*], postulou a equivalência entre *subjectum sive cognitrix potestas* e *spectatrix facultas*.

⁹² “die ‘Betrachtungen’ bezeichnen sich selbst als ‘Meditationes de prima philosophia’, als solche also, die sich im Umkreis der Frage nach dem *ens qua ens* halten” (Heidegger, *Nietzsche II*, p. 433; trad. fr., p. 347).

“certeza da salvação” na fé.⁹³ Essa aproximação permite a Heidegger associar Lutero e Descartes, situando-os como as duas referências do começo da Modernidade.⁹⁴

Entretanto, além do fato de que não é apoiada por qualquer argumentação sólida, a relação entre certeza filosófica e fé religiosa não é admissível do ponto de vista cartesiano. Ela supõe uma confusão entre crença e certeza racional que Descartes sempre recusou. Para o autor das *Regulae*, a crença é a adesão da vontade a algo obscuro,⁹⁵ ao passo que a certeza racional nasce da evidência de uma percepção inteiramente clara e distinta. Não há, portanto, qualquer base comum entre ambas.

Ao comparar, dessa forma, a certeza da fé com a certeza racional no conhecimento humano, Heidegger tende a tornar a certeza humana absoluta, contrariamente ao espírito das *Meditações*. Isto lhe permite apresentar a metafísica cartesiana como antecipação da absoluta “dominação do sujeito nos Tempos Modernos”, que encontraria sua mais alta expressão no “saber absoluto” de Hegel, antes de se realizar na “vontade de potência” nietzschiana.⁹⁶ A deformação do projeto cartesiano atinge aqui seu cúmulo. Com efeito, a filosofia primeira de Descartes é uma filosofia da percepção

⁹³ “Jetzt heißt Freisein, daß der Mensch an die Stelle der für alle Wahrheit maßgebenden Heilsgewißheit eine solche Gewißheit setzt, kraft derer er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als des Seienden, das dergestalt sich selbst auf sich stellt” (ibidem, p. 145; trad. fr., p. 116). Ver igualmente o desenvolvimento do curso de 1941, que se intitula “Der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit”, ibidem, p. 421-29; trad. fr., p. 337-44.

⁹⁴ Em suas notas complementares ao curso sobre *A Metafísica de Nietzsche*, redigidas para o WS 1941/42, Heidegger escreve: “Neuzeit, Beginn. Subjektivität und certitudo: Descartes [...] Justification, iustitia – Luther” (GA 50, 83). Não há todavia qualquer explicitação dessa comparação, nem tomada de consciência do fato de que a concepção de homem na Reforma e na filosofia cartesiana não possuem parâmetro comum.

⁹⁵ “illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis” (Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reg. III, AT X, 370).

⁹⁶ Ver particularmente o desenvolvimento de 1940 intitulado “Die Herrschaft des Subjekts in der Neuzeit”, in Heidegger, *Nietzsche II*, p. 141-47; trad. fr., p. 114-19.

clara da verdade. Não é uma doutrina da autoafirmação da potência. O espírito cartesiano não é nem um “espírito absoluto” à maneira hegeliana, nem uma autoprodução, à maneira de Fichte ou Gentile, mas uma *mens humana* que não pretende de modo algum se identificar com o *ens infinitum*.

Toda a originalidade da metafísica das *Meditações* consiste no equilíbrio sutilmente preservado entre a evidência humana e a veracidade divina. Descartes evita desse modo dois obstáculos: aquele de uma pura afirmação de si do espírito que se colocaria como fundamento absoluto, e aquele de uma submissão do “sujeito” humano a um fundamento inteligível, sobre o qual não poderia haver qualquer pensamento. Com efeito, se não podemos compreender o infinito, não deixamos de ter uma intelecção clara e distinta dele: uma *ideia* e não uma crença. Ora, a leitura heideggeriana destrói esse equilíbrio do pensamento, silenciando a busca metafísica da veracidade divina e tornando absoluta a certeza de existir de nosso espírito. Essa evidência, segundo Descartes, é apenas o ponto de partida e o princípio da filosofia, e não seu termo último e sua apoteose, de modo que o *eu* das *Meditações* não possui nenhuma relação com o que Hegel chamará de “saber absoluto”.

Para imputar a Descartes a responsabilidade pela relação de dominação do homem moderno sobre tudo o que existe, Heidegger, como todos aqueles que nele se inspirarão para atacar aquele autor, cita sem comentar a famosa passagem da sexta parte do *Discurso do Método*, na qual o autor fala de “nos tornarmos como que senhores e donos da natureza”, uma fórmula que ressoa como eco atenuado do projeto baconiano. Se a isolarmos de seu contexto e a considerarmos sem prestar atenção à nuance do “como”, e se a aproximarmos de maneira inteiramente anacrônica da “vontade de potência” nietzschiana e das devastações da superexploração contemporânea da natureza, a frase de Descartes pode parecer excessiva. Contudo, é preciso ver claramente o que ela significa. A sequência do texto explicita a passagem em questão (mas Heidegger não a cita): o fim buscado não é o conjunto de “produtos” que se encontram sobre a terra, mas “a conservação da saúde” tendo em vista tornar os homens

“mais sábios”. Isto supõe um conhecimento das “causas” de nossas doenças e de “todos os remédios de que a natureza nos proviu”.⁹⁷ Essa maneira de considerar a saúde não traduz nenhuma vontade de exploração desenfreada da natureza, mas ao contrário uma profunda atenção à vida, tendo em vista preservar a unidade do homem.

Depois dessas análises críticas, necessárias para mostrar a que ponto Heidegger se mantém distante de uma leitura atenta e precisa de Descartes, é preciso abordar a forma pela qual sua contribuição, na primavera de 1940, foi aparentemente reavaliada, mas, na verdade, manipulada até o ponto de ser negada. Com efeito, se Heidegger continua a recordar por alguns momentos as fontes escolásticas e medievais da metafísica de Descartes, ele insiste doravante bem mais sobre seu papel no início da Modernidade. Descartes aparece como aquele que, fazendo do *eu* o *subjectum* por excelência estabelecido na certeza do representar, inaugura a “metafísica da subjetividade”. Ele anunciaria, desse modo, a “dominação do sujeito na Modernidade”, que a vontade de potência nietzschiana teria realizado.

Essa concepção da “história da metafísica” moderna como história da subjetividade, na qual se sucedem numa continuidade “destinal” implacável os nomes de Descartes, Hegel e Nietzsche, foi repetida à saciedade por muitos comentadores desde a publicação de *Nietzsche*, em 1961. No entanto, não parece que se tenha perguntado seriamente como Heidegger podia passar assim da *mens* cartesiana a *Macht* nietzschiana. Com efeito, nada permite traduzir em termos de potência o espírito humano tal como ele toma consciência de si nas *Meditações*.

Além disso, se levarmos em consideração os textos suprimidos no *Nietzsche* de 1961, descobre-se que Heidegger concebe a subjetividade moderna num sentido radicalmente oposto à filosofia cartesiana. Não é mais ao espírito ou ao *eu* humano que ele vincula a subjetividade: a ligação com o *eu*, escreve ele, não passa de uma “degenerescência” (*Entartung*) do ser si mesmo. Heidegger não hesita em empregar, em várias ocasiões, nessa passagem, o termo *Entartung*, que pertence ao vocabulário racial mais conotado do nazismo. Não é portanto, de

⁹⁷ AT VI, 62.

modo algum, o ser humano em seu valor individual, mas o povo e a nação entendidos como comunidade, e logo, a *Volksgemeinschaft*, que Heidegger concebe sob o nome de “subjetividade”. Com efeito, ele escreve o seguinte:

Quando um homem se sacrifica, ele só pode fazê-lo porque é inteiramente si mesmo – a partir do ser si mesmo e do abandono de sua individualidade. [...]

A subjetividade não pode em caso algum ser determinada com base na eguidade, nem se basear nela. No entanto, é difícil para nós tirar do ouvido o falso tom do “individualista”, quando ouvimos as palavras “sujeito” e “subjetivo”.

Não obstante, é preciso inculcar: quanto mais e mais universalmente o homem enquanto humanidade histórica (povo, nação) repousa sobre si mesmo, mais o homem se torna “subjetivo” no sentido metafísico. A ênfase posta na comunidade (*Gemeinschaft*) por oposição ao egoísmo do indivíduo não é, pensado em termos metafísicos, a superação do subjetivismo, mas antes sua realização, pois o homem – não o indivíduo separado, mas o homem em sua *essência* – entra agora em cena: tudo o que é, tudo o que é implementado e criado, sofrido e conquistado deve repousar sobre ele e se estabelecer sob sua dominação.⁹⁸

Essa passagem nos mostra como, partindo do tema nacional-socialista do *Opfer*, do sacrifício que sela o pertencimento do indivíduo à comunidade, e sob o disfarce do ataque habitual, entre os nacionais-socialistas, do suposto “egoísmo” do indivíduo, Heidegger, em 1940,

⁹⁸ “Wenn ein Mensch sich opfert, kann er das nur, sofern er ganz er selbst ist – aus der Selbstheit unter Dahingabe seiner Einzelheit. [...] Die Subjektivität kann niemals von der Ichheit her bestimmt und auf diese gegründet werden. Doch wir bringen den falschen Ton des ‘Individualistischen’ nur schwer aus dem Ohr, wenn wir das Wort ‘Subjekt’ und ‘Subjektiv’ hören, gilt es einzuschärfen: Je mehr und allseitiger der Mensch als geschichtliches Menschtum (Volk, Nation) sich auf sich selbst stellt, um so ‘subjektiver’ wird der Mensch im metaphysischen Sinne. Die Betonung der Gemeinschaft gegenüber der Eigensucht des Einzelnen ist, metaphysisch gedacht, nicht Überwindung der Subjektivismus, sondern erst seine Erfüllung, denn der Mensch – nicht der abgesonderte Einzelne, sondern der Mensch in seinem Wesen – kommt jetzt in die Bahn: Alles, was ist, was gewirkt und geschaffen, gelitten und erstritten wird, auf sich selbst zu stellen und in seine Herrschaft einzubeziehen” (GA 48, 211-212).

identifica a realização da subjetividade moderna com o domínio da *Volksgemeinschaft* nazista, e esta com a entrada em cena do homem entendido “em sua *essência*”! Está claro, assim, que o que Heidegger compreende sob a expressão “metafísica da subjetividade” não tem no fundo nada a ver com Descartes, nada a ver, tampouco, com a metafísica como tal, que tem a ver com o discernimento do pensamento, e não com a afirmação de si e o domínio de uma comunidade nacional e racial.

O uso bem particular feito por Heidegger do termo “metafísica” se vê igualmente na maneira pela qual ele pretende interpretar “metafisicamente” a invasão da França pelos exércitos do Reich. Chama a atenção, com efeito, a identificação operada por Heidegger entre o que ele chama de “metafísica” e a brutalidade dos eventos militares – e isto na época em que, em centenas de páginas inéditas, reagrupadas posteriormente, de maneira seletiva, em volumes (*Beiträge zur Philosophie, Besinnung*, etc.) publicados após sua morte, ele se coloca como pensador do “acontecimento” (*Ereignis*) e do que ele chama de “outro começo” – o que não o impede de reafirmar, nessas mesmas páginas, sua adesão ao que ele denomina de “nova vontade alemã”.⁹⁹

Numa passagem central do curso de 1940, que dá sequência a longos desenvolvimentos sobre a “subjetividade” cartesiana, ele comenta nestes termos a derrota da França:

Nestes dias, somos testemunhas de uma misteriosa lei da história, segundo a qual chega um dia em que um povo não está mais à altura da metafísica surgida de sua própria história, e isto no instante mesmo em que essa metafísica se converteu em incondicional.¹⁰⁰

Isto significa claramente que, para Heidegger, a invasão da França pelo exército alemão foi um acontecimento não militar, mas

⁹⁹ *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 54.

¹⁰⁰ “In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnisvollen Gesetzes der Geschichte, daß ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist und dies gerade in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat” (Heidegger, *Nietzsche II*, p. 165; trad. fr. [modificada], p. 133). Ver igualmente GA 48, 205.

“metafísico”, que revela aos alemães – designados nessas páginas pela expressão *wir selbst* – que a França enquanto povo não está mais à altura da metafísica instituída por Descartes. No contexto da invasão da França pelos exércitos nazistas e pela assinatura do armistício de 22 de junho de 1940 entre Hitler e os representantes de Pétain, Descartes não aparece mais como o inimigo hereditário a ser abatido, mas como um momento superado que parece agora possível incorporar em uma “história do ser” que desemboca na dominação da Alemanha nazista e de seus satélites ou aliados do momento sobre o continente europeu.

Contrariamente ao que afirmara um comentador desejoso de fazer passar esses cursos por uma crítica do nacional-socialismo, quando ele se constitui, ao contrário, na legitimação explícita de seu domínio, o povo posto em questão nessa aula de junho de 1940 é evidentemente o povo francês, e não o povo alemão.¹⁰¹ A sequência o mostra bem, desta vez concernente ao povo alemão: “a técnica moderna e sua verdade metafísica” precisam de uma “nova humanidade, que supere o homem atual” (*ein neues Menschentum [...] das über den bisherigen Menschen hinausgeht*), um novo tipo humano dedicado à “dominação incondicional sobre a terra”. Que essa “nova humanidade” seja idêntica à comunidade do povo alemão sob o nazismo nos é confirmado pelo fato de que é na recapitulação (*Wiederholung*) dessas páginas que se encontra a passagem acima evocada sobre a “subjetividade” que se realiza no povo, na nação e na “comunidade” (*Gemeinschaft*).

Infelizmente, os remanejamentos do *Nietzsche* de 1961 enganaram muitos leitores, sobretudo na França. Acreditou-se que Heidegger, em 1940, criticava a dominação nazista sobre a Europa, quando o contrário é verdadeiro. Muitas passagens do curso tal como ele foi realmente proferido em 1940 fornecem a prova disso. Além do texto citado sobre a comunidade, mencionaremos, entre

¹⁰¹ Ver Silvio Vietta, *Heidegger Critique du National-socialisme et de la technique*. Puiseaux, 1989, p. 117: além de sua interpretação equivocada da passagem sobre a invasão da França, o autor se vê obrigado, para tentar dar crédito à sua tese de uma crítica ao nazismo em 1940, a comentar os cursos de 1940 com ajuda das conferências dos anos 1950 (*ibidem*, p. 118-19).

outras, as modificações na conclusão do curso: Heidegger acrescenta, em 1961, um parágrafo sobre a “história do ser” e suprime as três páginas da verdadeira conclusão do curso de 1940. Ora, nessa conclusão, ele sustenta que “a motorização da Wehrmacht” – que acabava de assegurar as vitórias militares do Reich nazista na campanha da França – não é um fenômeno relativo ao “tecnicismo”, mas um “ato metafísico”!¹⁰²

Victor Klemperer mostrou que a palavra “historicidade” se tornara palavra-chave da linguagem do Terceiro Reich, ou LTI.¹⁰³ Pode-se afirmar que, com o uso que faz Heidegger da palavra “metafísica”, ela também estava em vias de se tornar um termo da LTI.

A LEGITIMAÇÃO DA SELEÇÃO RACIAL COMO “METAFISICAMENTE NECESSÁRIA”

Nessa tentativa para inscrever Descartes, de modo forçado, em uma “história da metafísica” identificada à planetarização das relações de força e dominação, Heidegger sustenta, sem jamais demonstrá-lo, ou mesmo explicitá-lo, que a essência da subjetividade se desenvolveria “necessariamente” do *animal rationale* (fórmula que erroneamente apresenta como assumida por Descartes)¹⁰⁴ à *brutalitas* da *bestialitas*, segundo ele reivindicada por Nietzsche em sua evocação da “besta

¹⁰² “In Wahrheit ist dies [“Motorisierung” der Wehrmacht] ein metaphysischer Akt” (GA 48, 333); para a supressão dessa conclusão, em 1961, ver *Nietzsche II*, p. 256; trad. fr., p. 203.

¹⁰³ V. Klemperer, *LTI...*, op. cit., p. 73-74.

¹⁰⁴ Heidegger sustenta, tanto em seu *Nietzsche* quanto na *Carta sobre o Humanismo*, que “a interpretação que vigorou até agora, isto é, a interpretação metafísica do homem” (*die bisherige, d.h. metaphysische Auslegung des Menschen*), seria a do homem como *animal rationale* (*Nietzsche II*, p. 193; trad. fr., p. 155; *Über den Humanismus*. Frankfurt, 2001, p. 13). Ora, sabemos, ao contrário, que a definição escolar do homem como *animal rationale* foi explicitamente rejeitada por Montaigne (*Ensaaios*, III, cap. XIII, p. 1069), depois pelo próprio Descartes, na *Meditação Segunda* e na *Busca da Verdade* (AT VII, 25 e AT X, 515-16). A modernidade do pensamento filosófico do homem, em Descartes, se vê por sua recusa em deter o pensamento por meio de uma definição pronta que nos dispensaria de um novo esforço de pesquisa.

loura”.¹⁰⁵ Não se trata de uma crítica, mas antes de uma legitimação do nazismo, inscrito por Heidegger como participante da “história do ser” e da realização da “metafísica”, na medida em que se trata, segundo ele, em 1940, do único movimento histórico em condições de realizar a planetarização da dominação do homem sobre todo ente.

É isto o que realiza Heidegger: desde os primeiros cursos sobre Nietzsche, por ocasião de uma importante passagem do curso de 1936-1937 – suprimida no *Nietzsche* de 1961, mas restabelecida em 1985, na edição do curso –, ele ataca violentamente a democracia, apresentada como a “morte histórica” da Europa no fato de que ela só se apoiaria sobre “valores”, e não, como a “grande política”, sobre “forças doadoras de formas” (*gestaltgebende Kräfte*).¹⁰⁶ Em 1941-1942, em seu curso redigido, mas finalmente não pronunciado, sobre *A Metafísica de Nietzsche*, ele não hesita em apresentar o “treinamento (*Züchtung*) dos homens” e o “*princípio* da instituição de uma seleção de raça” (*Rassenzüchtung*) como “metafisicamente necessários” (*metaphysisch notwendig*)!¹⁰⁷

Além disso, Heidegger fala a esse respeito do “*pensamento* da raça” (*Rassengedanke*), grifando a palavra “pensamento”. Ele eleva a doutrina racial, assim, à dignidade de um “pensamento”, tendo em vista conferir-lhe uma legitimidade não mais somente histórica, mas “filosófica”. Nessa perspectiva de fria legitimação dos fundamentos do nazismo, no qual a “seleção racial do homem” (*rassische Züchtung des Menschen*) é apresentada como uma necessidade “metafísica” – o que constitui, em qualquer sentido que se tome a frase, uma inaceitável perversão no uso da palavra –, Heidegger nos conduz à destituição do ser humano, no sentido inteiramente oposto à filosofia cartesiana da perfeição do homem.

¹⁰⁵ GA 48, 267; *Nietzsche II*, p. 200; trad. fr., p. 160-61. Sem negar o fato de que muitas coisas são altamente problemáticas em Nietzsche, a começar pela primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, a interpretação heideggeriana de Nietzsche também ela precisa ser posta em questão.

¹⁰⁶ “Europa will sich immer noch an die ‘Demokratie’ klammern und will nicht sehen lernen, daß diese sein geschichtlicher Tod würde” (GA 43, 193).

¹⁰⁷ GA 50, 56-57; *Nietzsche II*, p. 309; trad. fr., p. 247.

A partir daí, no percurso de Heidegger, a contribuição de Descartes é completamente ofuscada: ele não representa nem mesmo mais a figura do adversário e, portanto, uma alternativa para o espírito ou uma resistência possível. Em sua determinação, unívoca e ditatorial, do que ele chama abusivamente de “história da metafísica” e que, em 1940, conduz na realidade à legitimação da dominação, que considera em pouco tempo planetária, da *Volksgemeinschaft* nazista sob a *Führung* hitlerista, a manipulação ou antes a negação da contribuição de Descartes não está longe do ponto máximo. Está-se muito distante de toda abordagem filosófica de Descartes e ficar-se-á ainda mais, se possível for, depois da guerra, quando, na sequência da derrota da Alemanha nazista, Heidegger modificará uma vez mais seu discurso segundo o “acontecimento”, afirmando agora que “a guerra nada decidiu”.¹⁰⁸ Trata-se, todavia, de uma guerra que libertou a Europa da dominação nazista.

Heidegger dá a entender, então – o que será amplamente desenvolvido por muitos epígonos –, que a própria metafísica e a “subjetividade” cartesianas, em particular, seriam as verdadeiras responsáveis pelo desencadeamento planetário da técnica, das câmaras a gás e dos campos de extermínio nazistas (*Gaskammern und Vernichtungslager*), sendo apresentadas, nas conferências de Bremen de 1949, como uma particularidade entre outras do “dis-positivo” (*Ge-stell*) da técnica moderna. Trata-se de uma forma particularmente grave de negacionismo, que nega abertamente a especificidade da Shoá – da “Solução final” – e tende a desculpar o nacional-socialismo de sua responsabilidade radical na aniquilação do povo judeu e a destruição do ser humano à qual se dedicara a indústria do nazismo.

O “PRINCÍPIO VÖLKISCH” E O ANTISSEMITISMO DE HEIDEGGER NAS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*

Não é possível, quando se evoca a obra de Heidegger na segunda metade dos anos 1930, evitar um exame aprofundado das

¹⁰⁸ Heidegger, *Was heißt Denken?*, op. cit, p. 65.

Contribuições à Filosofia (*Beiträge zur Philosophie*), que se acostumou a designar como as *Beiträge*. Ao mesmo tempo, é preciso estar particularmente consciente do fato de que se trata de um livro tardio e póstumo, e não de uma obra que teria sido inteiramente composta na segunda metade dos anos 1930 sob a forma em que podemos lê-las hoje. As *Beiträge*, publicadas em 1989 na chamada edição “integral”, para o centenário de nascimento de Heidegger, foram apresentadas pelos detentores dos direitos de Heidegger como o segundo grande livro do “mestre” depois de *Ser e Tempo*. Além disso, dava-se a entender que esse livro provaria, ainda melhor que os cursos sobre Nietzsche, a que ponto Heidegger teria se oposto ao nazismo.¹⁰⁹ Dois estudos magistrais de Nicolas Tertulian, no entanto, arruinaram essa tentativa de defesa.¹¹⁰ Supomos conhecidos, portanto, esses dois artigos e pretendemos somente completá-los sobre vários pontos importantes.

As *Beiträge* são um dos volumes da chama da edição “integral” para cuja ausência de edição crítica é mais escandalosa. Não podendo consultar os manuscritos originais, não temos outro recurso senão levar em conta as poucas observações formuladas por um defensor de Heidegger, cujas interpretações são particularmente carentes de fundamento, mas o qual, possuindo uma formação literária e dispondo do manuscrito, forneceu algumas indicações sobre sua composição. Somos informados de que Heidegger “numerara a lápis as folhas destinadas a serem copiadas por seu irmão Fritz, excluindo da cópia, desse modo, grande número delas”, que “não foram de resto retomadas na edição completa”.¹¹¹ O autor dessa observação não percebe que, por causa disso, a noção de edição “completa” não merece mais ser

¹⁰⁹ Na França, a tradução das *Beiträge* foi anunciada como devendo ser realizada pelo detentor dos direitos de Heidegger na França, François Fédiér. No entanto, anunciada há mais de quinze anos, até hoje não foi publicada. Uma tradução americana foi publicada em 1999.

¹¹⁰ Nicolas Tertulian, “Histoire de l’Être et Révolution Politique”. *Les Temps Modernes*, n. 523, fevereiro de 1990, p. 109-36, e “Qui a Peur du Débat?”. *Les Temps Modernes*, n. 529-30, agosto-setembro de 1990, p. 214-40.

¹¹¹ S. Vietta, *Heidegger Critique du National-socialisme et de la Technique*, op. cit., p. 125. A tradução francesa foi publicada na coleção “Révolution Conservatrice”

utilizada. Ele não diz tampouco que destino editorial está reservado a essas numerosas folhas excluídas da cópia. O que lemos desde 1989 sob o título de *Beiträge*, por conseguinte, não foi uma obra composta por Heidegger nos anos 1936-1938, mas somente após maio de 1939 – e com muita probabilidade cuidadosamente revista após 1945 – a partir de uma seleção de suas notas redigidas sobre folhas soltas independentes entre si.

Além disso, não temos certeza alguma sobre a exata datação dessas folhas: assim, Silvio Vietta mostrou que as datações de Heidegger são às vezes grandemente inexatas, como no caso do estudo intitulado “Superação da Metafísica”, apresentado na primeira edição de 1951 dos *Ensaio e Conferências* como um texto dos anos 1939-1940, quando contém a referência a um evento ocorrido somente em 1942.¹¹² Quanto às *Beiträge*, é possível que o conjunto seja em parte de data anterior. Assim, não é certo que o tema condutor da “passagem da metafísica ao pensamento histórico do ser” caracterize a posição de Heidegger nos anos 1936-1937.

De qualquer modo, se a maior parte das folhas selecionadas foi efetivamente escrita durante os anos 1936-1938, pode-se conjecturar duas coisas. É provável que o projeto de redigir uma obra composta de fragmentos reunidos por seções tenha sido inspirado pelo exemplo da *Vontade de Potência* de Nietzsche, em cuja reedição Heidegger trabalha nos anos 1936-1938. De resto, durante esses mesmos anos, ele adere quase inteiramente ao hitlerismo, pois, segundo um testemunho do pós-guerra publicado na obra de Vietta, Heidegger não teria concebido reservas antes de 1938.¹¹³ Assim, é indiscutível que as noções heideggerianas de “novo começo”, de “acontecimento”

organizada por Alain de Benoist (na qual se encontram igualmente Carl Schmitt, Werner Sombart e Armin Mohler) junto do editor de extrema-direita Pardès.

¹¹² Ibid, p. 86.

¹¹³ Heidegger teria afirmado, em 1959, ao pedagogo Heribert Heinrich, que ele tomara distância em relação a Hitler e ao nacional-socialismo não depois de Estalingrado, como todos os alemães, mas em 1938: na realidade, seus escritos dos anos 1938-1942 mostram que não é nada disso, e que seu nazismo conheceu uma retomada de virulência no início dos anos 1940.

(*Ereignis*) e de “mutação da essência do homem” tenham sido concebidas quando ele estava num período de plena adesão ao nazismo.

A obra se inscreve na continuidade do tema heideggeriano da historicidade e da decisão: as palavras “historicidade” (*Geschichtlichkeit*) e “decisão” (*Entscheidung*) permanecem centrais.¹¹⁴ A diferença em relação aos cursos de 1933-1934 é que Heidegger não está mais no *pathos* do presente, mas, desde os cursos e os seminários de 1934-1935, projeta-se apaixonadamente para o futuro. Isto corresponde exatamente à nova fase na qual ingressou o Terceiro Reich: o tempo da tomada do poder (*Machtergreifung*) passou. Vem agora o da consolidação, no qual se trata tanto de assegurar a perenidade do *Führerstaat*, prolongando o estado de exceção jurídica criado por Hitler e pelos juristas nazistas, quanto de preparar a conquista militar de um novo espaço vital para o *Volkstum* alemão.

O acontecimento (*Ereignis*) esperado que constitui o subtítulo é “uma transformação essencial (*Wesenwandel*) do homem de animal racional em *Da-sein*”.¹¹⁵ Ora, longe de constituir um novo motivo em seus escritos, essa mutação da essência do homem já é um tema central dos cursos e dos seminários dos anos 1933-1934 e um tema explicitamente hitlerista. É preciso lembrar aqui como, no curso de inverno de 1933-1934, Heidegger evocava de maneira insistente “a grande transformação (*Wandlung*) da existência (*Dasein*) do homem”,¹¹⁶ identificada, como se mostrou, com o povo alemão, para acrescentar em seguida que essa “transformação fundamental a partir do mundo alemão”¹¹⁷ ocorrera no âmbito de uma “transformação total” (*Gesamtwandel*) iniciada pelo próprio *Führer* e sua “visão do mundo nacional-socialista”. Não é somente da formação de uma “ideologia” que se trata, mas de um domínio e de uma posse total do ser humano pelo *Führer*. É aliás

¹¹⁴ Ver, por exemplo, GA 65, 13.

¹¹⁵ “einem Wesenwandel des Menschen aus dem ‘vernünftigen Tier’ (animal rationale) in das Da-sein” (Heidegger, *Beiträge...*, GA 65, 3).

¹¹⁶ GA 36/37, 119.

¹¹⁷ “[...] der Wandel von Grund aus der deutschen [...] Welt” (GA 36/37, 225).

uma das razões pelas quais renunciávamos, neste livro, à apresentação tradicional do problema do nazismo de Heidegger em termos de relatos entre uma filosofia e uma ideologia, a outra razão é que os resultados de nossas pesquisas nos conduziram a colocar em questão a existência mesma de uma “filosofia” de Heidegger.

De maneira ainda mais explícita que o curso citado, o seminário hitlerista de 1933-1934 mostrava – em uma passagem inédita que citamos mais completamente no capítulo 5¹¹⁸ – como “a vontade do *Führer* começa por transformar os outros para arrastá-los atrás de si, e [que] dessa *Gefolgschaft* brota, em seguida, a comunidade”.¹¹⁹ O *Ereignis* das *Beiträge* constitui, portanto, o mesmo motivo obsessivo, uma transformação da essência do homem, cujo fundamento claramente hitlerista nada mais é do que o “princípio *völkisch*” da discriminação e da seleção racial. Ora, Heidegger continua a fazer explicitamente seu esse “princípio *völkisch*”, nas *Beiträge*. Com efeito, ele declara, em uma passagem, que podemos considerar como a mais importante de todas essas “Contribuições à filosofia”, que:

A meditação sobre o que é popular (*das Volkhafte*) é uma percepção essencial. Por pouco que nos seja permitido ignorar isso, tanto mais importa saber que deve ser conquistado um nível último do ser para que possa ser introduzido no jogo, de maneira controlada, como determinante para a existência histórica, um “princípio *völkisch*”.¹²⁰

Assim, o princípio *völkisch*, que é por definição um princípio racial – como Heidegger mesmo afirma em seu curso do semestre de verão de 1934 –, continua a ser explicitamente concebido como determinante para a “existência histórica”. E a mística nazista do “nível” é

¹¹⁸ Ver, acima, p. 276-77.

¹¹⁹ “Der Führerwillen schafft allererst die anderen zu einer Gefolgschaft um, aus der die Gemeinschaft entspringt” (Heidegger, *Über das Wesen und Begriff...*, op. cit., nona seção).

¹²⁰ “Die Besinnung auf das Volkhafte ist ein wesentlicher Durchgang. So wenig wir dies verkennen dürfen, so sehr gilt es zu wissen, daß ein höchster Rang des Seyns errungen sein muß, wenn ein ‘völkisches Prinzip’ als maßgebend für das geschichtliche Da-sein gemeistert ins Spiel gebracht werden soll” (Heidegger, *Beiträge...*, GA 65, 42).

abertamente inscrita por ele no ser – doravante, mediante uma forma de arcaísmo fundamentalista, escrito com um *y*: *Seyn* – e que se torna, por isso, um termo *völkisch*. Dessa forma, o tema da passagem da “metafísica” ao “pensamento histórico do ser”, sobre o qual Heidegger se encarniçará após 1945 para fazer acreditar que ele superou tudo e trabalha em outros começos, é apenas um efeito de superfície verbal e um logro, tendo em vista o fato de que o princípio racista do hitlerismo continua no centro de suas preocupações, tanto nos cursos de 1933 quanto nas *Beiträge*.

Não se deve surpreender, portanto, de ver que algumas das passagens essenciais das *Beiträge* comportam remissões explícitas ao discurso do reitorado,¹²¹ assim como ao curso do semestre de verão de 1934, no qual Heidegger expõe de maneira mais explícita a equivalência *völkisch*: povo = raça.¹²² Está bem claro, portanto, que as *Beiträge* não constituem, de modo algum, uma ruptura em relação ao fundo hitlerista e *völkisch* dos cursos e dos seminários dos anos 1933-1935. Esse fato é de importância fundamental, pois é a noção de acontecimento (*Ereignis*), desenvolvida nas *Beiträge* que, com base especialmente numa nota acrescentada por Heidegger à sua *Carta sobre o Humanismo*,¹²³ é hoje apresentada por mais de um apologista como constituindo o “pensamento” do “último Heidegger”.

É preciso agora evocar de modo mais detalhado alguns elementos do livro. Seria cair em uma armadilha das *Beiträge* tomar seu desprezo em relação à mentalidade ambiente por uma crítica do nazismo. Na realidade, não é nada disso que ocorre, e isso precisa ser mostrado. Heidegger afirma que, ao se contentar em falar do “político” e do “racial”, só se obtém no máximo uma versão inédita da filosofia da Escola.¹²⁴ Surpreendente em um primeiro momento – e, de todo modo, odiosa no fato de que ela concebe que a consideração de raça possa

¹²¹ Ver GA 65, 55.

¹²² Para a referência ao discurso do reitorado, ver GA 65, 48; para aquela relativa ao curso do semestre de verão de 1934, ver GA 65, 48 e 79.

¹²³ GA 9, 316.

¹²⁴ GA 65, 19.

ser integrada numa filosofia –, essa afirmação é explicitada adiante: a transcendência do Deus da cristandade foi negada e substituída pelo povo – suficientemente indeterminado em sua essência – como objetivo e fim da história. Essa “visão de mundo” anticristã, segundo Heidegger, é só aparentemente não cristã, pois ela concordaria, no essencial, com esse modo de pensamento que se denomina “liberalismo”. Com efeito, essa transcendência do povo é uma “ideia”, um “valor” ou uma “significação”, alguma coisa pela qual não se põe sua vida em jogo, e que só se realiza por meio de uma “cultura”. Isto fornece um misto de ideias *völkisch*, de cultura política e de cristandade que forma a “visão de mundo” atual, mas não eleva até a decisão.¹²⁵

Nessa crítica, que retornará muitas vezes nas *Beiträge*, não é o princípio do racismo nem a própria noção do *völkisch* como tais que são recusados, mas a falta de radicalidade de uma “visão de mundo” que rebaixa o *völkisch* ao nível de uma simples “cultura” e, portanto, não supera o modo de pensamento “liberal” que o nazismo pretende combater. Encontra-se o mesmo fantasma que nos cursos do inverno de 1933-1934: o de uma derivação “liberal” do nazismo! Os alvos de Heidegger, por conseguinte, continuam sendo os do hitlerismo: o cristianismo e o liberalismo. Simplesmente, as diferentes “visões de mundo” que dominam a cena e se dilaceram mutuamente, a princípio não estão, para Heidegger, à altura do “combate” que se trata de empreender. Mais uma vez, não é o racismo como tal, não é a noção do *völkisch* que recusa Heidegger, mas somente o fato de reduzir o *völkisch* – à maneira, por exemplo, de um Heyse – a “ideias”; não é a noção do povo como tal que é posta em questão, mas, ao contrário, sua excessiva indeterminação nas diferentes “visões de mundo” que se enfrentam. E quando zomba da antropologia “político-*völkisch*” é uma evidente alusão à obra de mesmo nome de seu principal adversário dessa época, Ernst Krieck, e de modo algum a recusa do “princípio *völkisch*” como tal.

O que Heidegger censura nas visões de mundo “totais” é que não conseguiriam pensar o fundo oculto de onde provêm, isto é, a

¹²⁵ GA 65, 24-25.

“essência do povo”.¹²⁶ Pouco importa o conteúdo dessas visões de mundo. Ele leva a indiferenciação tão longe que acaba afirmando que “a crença política total” e “a fé cristã total” são da “mesma essência”, a “propaganda” se associando ao “apologético” na mesma ausência de combate criador. Longe de esboçar a mínima crítica do nazismo e do hitlerismo em sua especificidade, Heidegger liga em uma indiferenciação obscura seus alvos obsessivos: de um lado, o cristianismo, e, de outro, a ideologia daqueles que quiseram representar a “filosofia” nacional-socialista e que doravante ele combate em graus variados, os Krieck, os Heyse, etc.

No entanto, os fundamentos *völkisch* do nazismo não são postos em questão. O que é preciso ver, de fato, é que a referência à “essência” do povo alemão não é de modo algum recusada. Pelo contrário, trata-se para Heidegger de “pensar” ainda mais profundamente essa referência ao povo e essa “essência”. A esse respeito, o parágrafo 15, intitulado “A Filosofia como ‘Filosofia de um Povo’” é uma chave para compreender a significação das *Beiträge*. O autor admite como evidência que a filosofia é sempre a de um povo: não é a do “povo grego”? E “o fim grandioso da filosofia ocidental, do ‘idealismo alemão’ e de ‘Nietzsche’ não é a filosofia ‘do’ povo alemão?”.¹²⁷ Todavia, essa afirmação segundo a qual a filosofia é filosofia de um povo ainda não diz nada enquanto não soubermos o que é um povo, enquanto não soubermos “o que somos nós mesmos” (*was wir selbst sind*). Voltamos a encontrar aqui, sob forma mais sustentada e, ao mesmo tempo, mais cifrada, o mesmo pensamento que nos cursos nazistas dos anos 1933-1934. O que mudou é a que a recusa permanente do “liberalismo” se duplicou, sob a influência de sua leitura de Nietzsche, de uma destruição do “platonismo” que continuaria a transparecer nas visões de mundo. Não se trata, por conseguinte, de resumir o povo em uma ideia ou um valor, mas de meditar sobre sua essência. Às “ideias *völkisch*” julgadas “metafísicas” ele contrapõe, como vimos, o que chama de “princípio

¹²⁶ GA 65, 40.

¹²⁷ GA 65, 42.

völkisch”, que supostamente determinaria a existência histórica caso se funde sobre um “nível último do ser”.

Não é então a referência nazista ao povo que é recusada, pelo contrário! O alvo de Heidegger não difere daquele do “nietzschanismo” nazista da época. O que ele persegue são os restos de “platonismo” que continuariam a correr. E o “princípio *völkisch*” não é senão a “lei” que o povo dá a si mesmo no “combate”, quando “se decide por si mesmo”, por sua existência ou *Da-sein* histórico.

Adiante, no parágrafo 19, intitulado “Filosofia” e com subtítulo “Para a questão: quem somos nós?”, reencontramos o mesmo *pathos* que no curso do semestre de verão de 1934, ao qual, aliás, ele remete numa nota das *Beiträge*.¹²⁸ É preciso se debruçar de perto sobre esse parágrafo, que manifesta nitidamente que o fundo hitlerista, nazista e radicalmente antissemita de Heidegger continua tão presente na época das *Beiträge* quanto em 1933-1934. Lemos isto:

Aqui, o questionamento da questão: quem somos nós? é com efeito *mais perigoso* que qualquer outra oposição que se encontre no mesmo nível de certeza sobre o homem (a forma final do marxismo, que não tem essencialmente nada a ver nem com o judaísmo, nem com a Rússia; se em alguma parte um espiritualismo não desenvolvido ainda está adormecido, é no povo russo; o bolchevismo é originalmente do Oeste, é uma possibilidade europeia: o surgimento das massas, da indústria, da técnica, a extinção do cristianismo; mas, na medida em que o domínio da razão como equalização de todos não é senão consequência do cristianismo, e este é fundamentalmente de origem judia [cf. o pensamento de Nietzsche sobre a revolta dos escravos relativa à moral], o bolchevismo é de fato judeu; mas o cristianismo é de modo igualmente fundamental bolchevista! E quais são as decisões que se tornam necessárias a partir daí?).

Contudo, o perigo da questão: quem somos nós? é ao mesmo tempo – se o perigo pode ao mesmo tempo impor o que é mais elevado – o único caminho para alcançar a nós mesmos e preparar assim a salvação original, isto é, a justificação do Ocidente a partir de sua história.

¹²⁸ GA 65, 48.

O perigo dessa questão é em si tão essencial para nós que perde a aparência de oposição à nova vontade alemã.¹²⁹

Em meio a esse *pathos* obscuro e mesmo sibilino – no qual não é dito, por exemplo, qual é esse “mais elevado” que se trata de impor – aparecem todavia ideias precisas. Elas vão de encontro ao que mais de um apologista acreditou poder extrair desse texto. Afirmou-se, com efeito, que essa passagem provaria que Heidegger não era nazista, pois teria sabido distinguir, diferentemente de Hitler, marxismo de judaísmo. Isto só considera o início da longa frase que constitui o essencial do texto, sem levar em conta a sequência, na qual se trata de afirmar, *in fine*, como todos os nazistas da época, que o bolchevismo é um fenômeno “judeu”. A posição de Heidegger se associa ao mesmo antissemitismo daquela de Hitler. Simplesmente, de passagem, ele integrou em sua “demonstração”, ou antes em sua recusa, o cristianismo mesmo, na medida em que seria, sem discussão possível, “judeu” em seus fundamentos.¹³⁰

Essa frase das *Beiträge* resume por si só a nauseante confusão que constitui o traço distintivo de todos os inéditos ou *Nachlaß* dos anos 1936-1944, das *Beiträge* à *Koinon* e outros textos. E se encontram aí

¹²⁹ “Hier ist in der Tat das Fragen der Frage: wer wir sind, *gefährlicher* als jede andere Gegnerschaft, die einem je auf derselben Ebene einer Gewißheit über den Menschen begegnet (die Endform des Marxismus, die wesentlich weder mit Judentum noch gar mit dem Russentum etwas zu tun hat; wenn irgendwo noch ein unentfalteter Spiritualismus schlummert, dann im russischen Volk; der Bolschewismus ist ursprünglich westlich, europäische Möglichkeit: das Heraufkommen der Massen, die Industrie, Technik, das Absterben des Christentums; sofern aber die Vernunft Herrschaft als Gleichsetzung aller nur die Folge des Christentums ist und dieses im Grunde jüdischen Ursprungs (vgl. Nietzsches Gedanke vom Sklavenaufstand der Moral), ist der Bolschewismus in der Tat jüdisch; aber dann ist auch das Christentum im Grunde bolschewistisch! Und welche Entscheidungen werden von hier aus notwendig?). Aber die Gefährlichkeit der Frage, wer wir sind, ist zugleich, wenn Gefahr das Höchste ernötigen kann, der einzige Weg, um zu uns selbst zu kommen und damit die ursprüngliche Rettung, d.h. Rechtfertigung des Abendlandes aus seiner Geschichte, anzubahnen. Die Gefährlichkeit dieser Frage ist so wesentlich in sich für uns, daß sie den Anschein der Gegnerschaft zum neuen deutschen Willen verliert” (Heidegger, *Beiträge*..., GA 65, 54).

¹³⁰ Heidegger antecipa aqui o que Hitler sustentará em 1941 (ver Robert S. Wistrich, *Hitler, l'Europe et la Shoah*. Paris, 2005, p. 177-78).

os lugares-comuns odiosos do hitlerismo e do nazismo de sua época em sua versão mais dura: a “dominação da razão” que leva à igualização de todos os indivíduos nas democracias do Ocidente e a recusa radical do cristianismo como fenômeno originariamente “judeu” e principal responsável por esse igualitarismo amaldiçoado, mesmo quando se constata o refluxo histórico do cristianismo como religião. Este é o objetivo evidente de Heidegger, e esta é a obsessão que se manifesta em seus escritos depois de 1933, quando afirmava sua vontade de proibir a associação de estudantes católicos de Friburgo, *Ripuarria*, do mesmo modo que a associação de estudantes judeus:¹³¹ não poupar o cristianismo, mostrar que é preciso acrescentar um termo na equivalência nazista: bolchevique = “judeu” e admitir que cristianismo = judaísmo = bolchevismo. Quanto às decisões que isto acarreta, basta se referir à política hitlerista que se afirma nos anos 1936-1937, bem longe da concordata de 1933: dissolução progressiva dos movimentos de juventude confessionais em prol das Juventudes Hitleristas, das perseguições e das deportações de padres e pastores, internamento em Dachau do pastor Niemöller...

O propósito de Heidegger é na realidade inteiramente transparente: é somente em um primeiro momento que ele parece contradizer a “nova vontade alemã”, pondo em questão a origem diretamente “judia” do marxismo. Na realidade, ele conclui no mesmo sentido que o nazismo, após haver integrado, de passagem, todo o cristianismo, as democracias ocidentais com seu igualitarismo e a própria razão humana, como fenômenos similarmente “judeus” em seus fundamentos. Seria difícil, portanto, mostrar-se mais radicalmente antissemita do que Heidegger nessa página, na qual ele reduz tudo o que ele próprio e os nazistas combatem em um suposto fundamento “judeu”.

As considerações que preenchem as *Beiträge* obedecem à mesma estratégia: jogar com alguns lugares-comuns da ideologia da época, não para se opor ao nazismo, mas, ao contrário, para reconduzir o

¹³¹ É preciso recordar também, a esse propósito, sua carta de 22 de junho de 1932 a Elisabeth Blochmann, na qual ele qualifica o *Zentrum* católico de “diabólico” (*teuflich*), Heidegger/Blochmann, op. cit., p. 52; trad. fr., p. 268.

leitor a seus fundamentos. Pois as considerações sobre o povo permanecem no centro de seu texto. A palavra *völkisch*, como se viu, não é recusada: quando Heidegger ataca as “ideias *völkisch*” não é ao *völkisch* que ele visa, mas ao resquício de “platonismo” que trairia o uso da palavra “ideia”, à maneira de *Idee und Existenz*, de Hans Heyse. Do mesmo modo, sua rejeição da antropologia *völkisch-politisch*¹³² visa à antropologia política de Ernst Kriek, e não ao *völkisch* como tal. Com efeito, não só Heidegger mantém que toda filosofia é filosofia de um povo, como afirma que a “essência do povo” é sua “voz”,¹³³ para afirmar em seguida que “a voz do povo raramente fala, e somente por meio de poucos”.¹³⁴

Ora, não podemos esquecer que essa temática da voz possui precedentes sinistros em seus cursos, Heidegger evocando, em 1934, como vimos, o que ele não hesita em chamar de “voz do sangue”.¹³⁵ Que a concepção orgânica da essência do povo relacionada à geração e à raça continue presente no fundamento da doutrina das *Beiträge* se confirma em mais de uma passagem, como no parágrafo 251, intitulado “A Essência do Povo e do *Da-sein*”, o qual faz parte dos desenvolvimentos mais perturbadores do livro consagrados ao “deus derradeiro” e conclui sobre “aqueles do futuro” (*Die Zu-künftigen*).¹³⁶ Com efeito, lê-se o seguinte:

A essência do povo se funda na historicidade do pertencimento *a si a partir* do pertencimento ao deus. A partir do acontecimento no qual esse pertencimento se funda historicamente advém primeiramente a fundação por meio da qual a “vida” e o corpo, a procriação e a geração (*Geschlecht*), a raça (*Stamm*) – diz de maneira fundamental: a terra – pertence à história...¹³⁷

¹³² GA 65, 142.

¹³³ “Das Wesens des Volkes aber ist seine ‘Stimme’” (Heidegger, *Beiträge...*, GA 65, 319).

¹³⁴ “Die *Stimme* des Volkes spricht selten und nur in Wenigen [...]” (ibidem).

¹³⁵ Ver, acima, p. 204-05.

¹³⁶ GA 65, 398.

¹³⁷ “Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit der *Sichgehörenden aus* der Zugehörigkeit zu dem Gott. Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit

Não insistiremos no vocabulário e no estilo redundante dessa passagem (e da sequência), pois isso caracteriza, na verdade, a totalidade do livro, a ponto que, independentemente da periculosidade dos temas tratados e dos “princípios” invocados, toda essa repetição bastaria para fazer um leitor de bom senso duvidar que esse livro possa “contribuir” em qualquer coisa que seja para a filosofia. Quanto ao fundo, a mitologia nebulosa e mais do que perturbadora das *Beiträge* não incita a desejar que a humanidade conheça algum dia o advento do “deus derradeiro”, tanto que o título da seção que inclui esses desenvolvimentos, *Die Zu-künftigen*, não deixa de lembrar o da revista do *Bund* dos Artamanen (de onde saiu Himmler): *Die Kommenden*, à qual Ernst Jünger, particularmente, fornecerá numerosos artigos.¹³⁸

Resta perguntar-se qual é esse pequeno número (*die Wenigen*) de homens do futuro, únicos habilitados a fazer ouvir a “voz do povo”. Sob o título “A ‘Decisão’”, o parágrafo 45 – um número que, se foi escolhido após a derrota do Terceiro Reich, talvez não seja fruto do acaso – monta o quadro de uma espécie de sociedade secreta e de conjuração *völkisch* ou, segundo a expressão irônica de Nicolas Tertulian, de “mapa heideggeriano do futuro”,¹³⁹ que não deixa de inquietar. É preciso recordar que essas páginas foram compostas por Heidegger em uma época em que, segundo suas próprias declarações, ele está inteiramente dedicado a Hitler, e foram publicadas na *Gesamtausgabe*, em 1989, para celebrar o centenário de nascimento do “mestre”, que é também o centenário de nascimento de Hitler.

Heidegger distingue três círculos: os solitários (ou aqueles que são únicos), o pequeno número e os numerosos (*die Einzelnen, die Wenigen, die Vielen*). A respeito dos que são “únicos” e respondem

geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum ‘Leben’ und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt: die Erde, zur Geschichte gehören [...]” (Heidegger, *Beiträge*..., GA 65, 399).

¹³⁸ Ver Jean-Luc Évard, *Ernst Jünger. Autorité et domination*. Paris, 2004, p. 253. Sobre Jünger e os Artamanen, ver, adiante, p. 518.

¹³⁹ N. Tertulian, “Histoire de l’Être et Révolution Politique”, art. cit., p. 128.

assim pela “unicidade do ser mesmo” (*die Einzigkeit des Seyns selbst*), voltamos a encontrar a tríade hitlerista já retomada por Heidegger em seu curso sobre Hölderlin de 1934-1935: poesia-pensamento-ação (*Dichtung-Denken-Tat*), ao qual se acrescenta agora um quarto termo, igualmente central em *Mein Kampf*: o sacrifício (*Opfer*).

Vem em seguida o pequeno número daqueles que se aliam nas *Bund*, e os numerosos. O que é que os liga entre si? Heidegger indica que o acordo entre os três círculos permanece oculto (*verborgen*). Por aí se prepara, se reúne e se torna histórico o que deve ser chama de *um povo*. E acrescenta:

Em sua origem e em sua determinação, esse povo é único, correspondendo à unicidade do ser mesmo, cuja verdade esse povo deve fundar uma vez só, em um só lugar, em um único momento.¹⁴⁰

Voltamos a encontrar no *Nachlaß* de Heidegger a mesma doutrina *völkisch* e nazista de seus cursos: um só povo, evidentemente o povo alemão, pode e deve “fundar a verdade”. E o que se trata, especifica Heidegger no parágrafo seguinte, é de preservar a lei e a missão do Ocidente, da qual está claro, para ele, que somente a “essência alemã” é garantia.

Permanecemos em torno da mesma e única ideia da fundação histórica do povo alemão no “ser” mesmo. Que Heidegger não fale mais da fundação do povo num Estado (*Staat*), mas num “local” (*Stätte*) único, que não evoque mais explicitamente a *Führung* hitlerista, mas o agenciamento (*Fügung*) do ser, em nada altera a permanência de seu fundo hitlerista e nazista. Trata-se do mesmo tema obsessivo, que vai bem mais longe que um simples nacionalismo, segundo o qual o povo alemão, e somente ele, seria o guardião do destino histórico e da lei do Ocidente como um todo, e mesmo da “terra”. Nisto, podemos afirmar que a única “contribuição” heideggeriana à filosofia consiste em ter consagrado todas as suas forças a nela introduzir, de múltiplas maneiras, os princípios do nazismo, abrigando-se sob termos como

¹⁴⁰ “Dieses Volk ist in seinem Ursprung und seiner Bestimmung einzig gemäß der Einzigkeit des Seyns selbst, dessen Wahrheit es einmalig an einer einzigen Stätte in einem einzigen Augenblick zu gründen hat” (Heidegger, *Beiträge...*, GA 65, 97).

“verdade” e “ser” que, nele, só são “filosóficos” em aparência, e cujo sentido oculto (*verborgen*) é sempre essencialmente o mesmo e não tem nada a ver com a filosofia como tal.

Se tivéssemos a mínima dúvida sobre o que está em jogo nas *Beiträge*, uma passagem de seus escritos *Sobre Ernst Jünger*, recentemente publicados, a dissiparia. Num conjunto de parágrafos reunidos sob o título “A Questão da Verdade” (*Die Wahrheitsfrage*) e com subtítulo “Verdade e Figura” (*Wahrheit und Gestalt*), pode-se ler agora o seguinte:

A atribuição da posição é a representação total da mobilização total.
(para os tipos passivo, ativo e ditatorial)
(os numerosos, o pequeno número, os únicos).¹⁴¹

Desta vez, Heidegger tira a máscara. A conjuração dos três círculos expostos nas *Beiträge* não é uma constelação pensante, mas a implementação combinada e oculta de um poder que visa ao advento histórico de uma ditadura. Trata-se de captar os três tipos de homens: aqueles que, passivos, deixam-se arrastar pela força do número e por sua submissão à *Führung* ditatorial impondo sua lei à *Gefolgschaft*; aqueles que, ativos, exigem resolução e “decisão” e se organizam em *Bund*;¹⁴² aqueles, enfim, que podem ser apenas um, têm vocação para dominar e são por seu “ser” mesmo destinados a ser *Führer*.

Heidegger faz sua, portanto, nas *Beiträge*, a interpretação que se deu da “mobilização total” jungueriana e que se associa nele à relação hitlerista e ditatorial da *Führung* e da *Gefolgschaft*. Certamente, o que Heidegger descreve nas *Beiträge* forma uma comunidade invisível e, em aparência, inoperante, uma conjuração silenciosa. No entanto, trata-se, sim, de preparar e esperar o momento e o local únicos nos quais o “povo”, reunido segundo e por meio dessa comunidade

¹⁴¹ “Ranggeben ist die totale Repräsentation der totalen Mobilmachung. (für passive, aktive und diktatorische Typen) (die Vielen, dei Wenigen, die Einzigen)” (Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, GA 90, 59).

¹⁴² A que gênero de *Bund* pensa Heidegger nas *Beiträge* e em seus escritos sobre Jünger? O elogio feito por Jünger ao *Bund* dos Artamanen poderia fornecer um elemento de resposta. Ver, adiante, p. 518.

invisível, saberá fundar sua “verdade” e impor sua lei para todo o Ocidente, ou mesmo, para toda a Terra.

Esta é a mensagem que Heidegger transmite a seus leitores mais atentos e mais advertidos, na *Gesamtausgabe* que hoje encontramos nas estantes das bibliotecas de filosofia. Nada mais é do que uma conjuração de espírito nazista, cujo advento seus escritos preparam. Vemos aí igualmente a confirmação do fato de que a distinção apresentada no pós-guerra entre a “realização da metafísica” e o “outro começo” não é senão uma estratégia e um engodo. Com efeito, esse “outro começo” é concebido por Heidegger em relação com a “mobilização total” jungueriana (que ele liga, aliás, à “realização da metafísica”), uma vez que a “conjuração” das *Beiträge* se encontra exatamente, com esses três “tipos”, em seus escritos sobre Jünger e a mobilização total. Que Heidegger se esforce, após a derrocada do Terceiro Reich, em diferenciar o advento desse “outro começo” do que se realizou entre 1933, e a derrota de 1945 não passa de uma estratégia de sobrevivência. Trata-se de tomar distância suficiente de um empreendimento cujo fracasso foi total, não para desaprová-lo, uma vez que ainda fornecerá, em sua entrevista póstuma, uma concordância com a direção tomada pelo nacional-socialismo, mas para prolongar, custe o que custar, e preparar seu retorno, sob novas formas sobre as quais ele antecipa por meio da difusão de sua obra, e que ele pretende assim preparar.

O “DUPLO JOGO” DO “JUDEO-CRISTIANISMO” DENUNCIADO EM *BESINNUNG*

O *Nachlaß* das *Beiträge* é apenas o primeiro volume de uma série curiosamente fragmentada. Com efeito, além dos volumes até hoje publicados (GA 65-69), três volumes de “reflexões” (*Überlegungen*) são anunciados como os tomos 94-96 e, nas notas das *Beiträge* e de *Besinnung*, várias remissões são feitas. Para nos atermos ao que está atualmente acessível, diremos algo sobre *Besinnung* (GA 66), antes de nos determos mais longamente sobre *Koinon* (publicado em GA 69).

Em *Besinnung*, apresentado como a sequência das *Beiträge* e reunindo escritos dos anos 1938-1939, a repetição de Heidegger se faz ainda mais obsessiva e lancinante. Ele se concentra particularmente em torno de um tema já surgido nas *Beiträge*, e que ele não deixa de retomar: a *Machenschaft*, palavra dificilmente traduzível, cuja possível aproximação em francês/português poderia ser: a “maquinação” [*“machination”*]. Esse termo lhe serve para designar indistintamente todas as formas modernas que a “vontade de potência” supostamente assumiria, incluindo a “seleção racial”, que se encontra assim legitimada como uma forma “necessária” da vontade de potência a serviço da “mobilização total”. Aliás, Heidegger chegou ao ponto de identificar a *Machenschaft* à *poiesis*.¹⁴³

Como revela uma nota preparatória para sua redação do *Méridien* – que talvez se refira ao “caso Goll” –, Paul Celan soube ver a monstruosidade desses jogos de palavras heideggerianos em torno da potência:

[*Das Machen*] *Die Mache – Machenschaft*. [...] Alguns de vocês deveriam saber o que e quem está aqui presente. É um jogo *literário* da infâmia e, por conseguinte – porque rimado –, de uma modalidade particularmente monstruosa do sem-nome.¹⁴⁴

Em *Besinnung* e em *Koinon*, o texto de Heidegger não se contém mais na forma do parágrafo: ele se deixa arrasar em longos discursos sobre a *Machenschaft* e sobre a raça, nos quais nenhum pensamento respira, desenvolvimentos sem contenção que testemunham a atividade de um espírito maníaco, encarniçado em dar vazão ao furor que o corrói. Numa língua mais pesada e mais abstrata, alguns desses textos aparecem, por sua repetição obsessiva, com um *analogon* alemão dos panfletos escritos por Céline na mesma época.

¹⁴³ GA 69, 46-47.

¹⁴⁴ “[*Das Machen*] *Die Mache – Machenschaft*. [...] Einigen von ihnen dürfte bekannt sein, was und wer hier am Werk ist. Es gibt auch das. Es ist eine *literarische* Spielart des Infamen, also des auf eine besonders monströse – weil [mit Worten] zusammengereimte – Weise Namenlosem” (Paul Celan, *Der Meridian*, *Tübinger Ausgabe*, 1999, p. 154). O texto foi traduzido por Denis Trierweiler em “*Polla ta deina*, ou comment dire l’innommable...”, art. cit., p. 263.

Volta-se a se encontrar, em *Besinnung*, o antissemitismo já expresso nas *Beiträge*. Como prova disso, esta passagem, na qual escreve Heidegger:

A dominação *judeo-cristã* conduz [...] conforme à sua natureza (*Art*) um duplo jogo e se mantém tanto ao lado da “ditadura do proletariado” quanto do lado da pressão cultural liberal-democrática; esse duplo jogo mascara ainda, por certo tempo, o desenraizamento já existente e a ausência de força para as decisões essenciais.¹⁴⁵

O asco com o qual o autor coloca em questão a “dominação *judeo-cristã*”, quando escreve na Alemanha nazista após a Noite dos Cristais, é odiosa a mais de um título: há, em primeiro lugar, a vontade de utilizar o contexto da época para melhor desqualificar o cristianismo, tratando-o como fenômeno “judeu”; há, em segundo lugar, a amálgama entre as duas formas de “dominação *judeo-cristã*” que seriam o bolchevismo do Leste e as democracias do Oeste; e, enfim, por meio da acusação de duplicidade, a retomada característica do processo que o antissemitismo nazista empreende contra o judaísmo, acusado de controlar o jogo e ser o recurso oculto de um complô mundial. E não se pode deixar de pensar na frase de Heidegger a Jaspers, em 1933, quando o precavia contra o que não hesitava em chamar de “perigosa colusão internacional dos judeus”.¹⁴⁶ Afirmar que a máscara ainda permanecerá “por certo tempo” é particularmente sinistro em 1938-1939, num momento no qual, após terem sido privados de todos os direitos, os judeus alemães começam a ser maciçamente internados em campos de concentração.

Outra passagem de *Besinnung* merece ser assinalada: aquela na qual Heidegger comenta e critica uma frase de um discurso de Hitler. Essa frase deriva da linguagem rústica do totalitarismo

¹⁴⁵ “Die jüdisch-christliche Herrschaft treibt [...] ihrer Art gemäß ein Doppelspiel und steht zugleich auf der Seite der ‘Diktatur des Proletariats’ und auf der Seite der liberal-demokratischen Kulturbefliessenheit; dieses Doppelspiel verschleiert noch eine Zeitlang die schon bestehende Entwurzelung und Unkraft zu wesentlichen Entscheidungen” (Heidegger, *Besinnung*, GA 66, 59).

¹⁴⁶ “Es gibt doch eine gefährliche internationale Verbindung der Juden” (Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. München, 1977, p. 101).

nazista: Hitler afirma que toda conduta, toda “postura” (*Haltung*) encontra sua justificação última no serviço (*Nutzen*) prestado ao conjunto (*Gesamtheit*).¹⁴⁷ Heidegger questiona não a afirmação enunciada na frase, mas os termos empregados por Hitler: *Gesamtheit*, *Nutzen*, *Haltung*. É possível que essa página de Heidegger traduza certo desencanto em relação a Hitler, em 1939, ou pelo menos em relação a uma linguagem que não lhe parece mais estar à altura da “relação oculta da essência do homem com o ser”. No entanto, é difícil ler o comentário de Heidegger sem experimentar um profundo mal-estar. Que sentido há, com efeito, em escrever em 1939 que a linguagem empregada pelo *Führer* – que, particularmente em relação ao termo *Haltung*, foi por muito tempo o do próprio Heidegger – exprimiria a renúncia a todo questionamento essencial incidindo sobre a relação da essência do homem com o ser?¹⁴⁸ Se só podemos aprovar, por princípio, todo questionamento das proposições de Hitler, o teor da crítica heideggeriana não é por isso menos constrangedor. Ele nos revela que, após haver por muito tempo pensado e afirmado que a fala de Hitler exprimia a verdade e a lei oculta do ser alemão e anunciava a transformação completa da essência do homem, Heidegger só teria descoberto em 1939 a “indigência do pensamento” de certas proposições do *Führer* (*Mein Kampf* foi publicado, todavia, em 1925-1927). Seria, portanto, somente nessa data que ele teria se encaminhado para a posição que exprimirá em sua entrevista ao *Spiegel*, na qual afirma que, apesar da indigência de pensamento de seus dirigentes, o nacional-socialismo teria ido na direção de uma “relação satisfatória” do homem com a essência da técnica, e isto, sem dúvida,

¹⁴⁷ “Es gibt keine Haltung, die ihre letzte Rechtfertigung nicht in dem aus ihr entspringenden Nutzen für die Gesamtheit finden könnte” (Hitler, citado por Heidegger, *Besinnung*, GA 66, 122). A referência fornecida em nota é a seguinte: “Rede des Führers vor dem 1. Großdeutschen Reichstag am 30. Januar 1939. Druckerei der Reichsbank Berlin 1939, S.19.”

¹⁴⁸ “Liegt in diesem Begriff Haltung nich schon der Verzicht auf jede wesentliche Fraglichkeit des Menschenwesens hinsichtlich seines verborgenen Bezugs zum Seyn?” (ibidem).

porque a *Führung* heideggeriana continuou até o fim a ser de alguma forma atuante.

Além disso, o que há de mais grave ainda é que a frase bem aleatória sobre a qual Heidegger escolheu se deter pertence ao discurso mais assassino e mais pesado de consequências de Hitler: aquele no qual, em 30 de janeiro de 1939, ele “profetiza” diante do Reichstag o que não hesita em chamar de “aniquilação da raça judia na Europa” caso uma nova guerra mundial se declarasse. Poder-se-ia esperar que Heidegger se detivesse para se inquietar sobre a “profecia” de Hitler, e não sobre a frase comparativamente anódina que ele se propõe a comentar. Eis o que confirma, se preciso fosse, que ele não experimenta, em relação ao que chama então de “pensamento da raça” (*Rassegedanke*) do nazismo qualquer reserva de fundo. Muito ao contrário, ele se empenhará, nos textos escritos durante os anos 1939-1942, em legitimar a seleção racial. Nós o vimos em seus escritos sobre Nietzsche, veremos sua confirmação no texto intitulado *Koinon* e em seus escritos sobre Jünger.

O “PENSAMENTO DA RAÇA” RELACIONADO À EXPERIÊNCIA DO SER EM KOINON

Nos textos reunidos sob o título *Koinon*, encontram-se várias passagens longas que estabelecem de maneira monstruosa – o termo de Celan não é demasiado forte aqui – que o que Heidegger não hesita em chamar de “pensamento da raça” (*Rassegedanke*), enfatizando a palavra “pensamento”,¹⁴⁹ corresponde para ele, de maneira necessária, à realização da “metafísica”. O desenvolvimento mais essencial de *Koinon* sobre a raça começa nestes termos:

O *pensamento* da raça significa que o fato de que conta com a raça brota da experiência do ser como subjetividade, e não algo de “político”.

¹⁴⁹ *Rassegedanke* é um termo importante do vocabulário racial do nazismo, mas é a Heidegger que compete a iniciativa de enfatizar a palavra *Gedanke*, como se o racismo pudesse ser elevado ao nível de um “pensamento”.

O treinamento-da-raça (*Rasse-züchtung*) é uma via de afirmação de si (*Selbstbehauptung*) tendo em vista a dominação. Esse pensamento vem ao encontro da explicação do ser como “vida”, isto é, como “dinâmica”.¹⁵⁰

Aqui, como nos cursos sobre Nietzsche de 1941-1942, redigidos, mas não proferidos, Heidegger eleva a doutrina da raça e o “treinamento” (*Zucht*) humano que ela implica à dignidade de um *pensamento* e a supõe saída de uma “experiência do ser”, entendida como subjetividade! Tratar-se-ia de um “pensamento” derivando da ontologia, e não da “política” no sentido corrente da palavra, aquele, por exemplo, que um Krieck pode mobilizar quando fala de uma “antropologia político-*völkisch*”. No entanto, para nós que estamos agora advertidos da importância que Heidegger confere ao termo *Selbstbehauptung*, o segundo parágrafo do texto nos confirma que esse “treinamento da raça” ao qual conduz todo “*pensamento* da raça” deriva, sim, do “político” no sentido definido pelo próprio Heidegger em seu seminário sobre Hegel e o Estado e consiste na afirmação de si de um povo e de uma raça, e no poder e na dominação que ela necessariamente implica. É, portanto, sempre o mesmo e único fundamento racial do nazismo que Heidegger continua a carregar consigo e exprimir nesse texto de *Koinon*, de maneira mais explícita do que nunca, visando à sua legitimação. Ele prossegue nestes termos:

O cuidado da raça é uma medida conforme à potência. É por isso que se pode ora pô-la em prática, ora negligenciá-la. Seu manejo e sua promulgação dependem, a cada vez, da situação de dominação e de potência. Não se trata de forma alguma de um “ideal” em si, pois ele [o cuidado da raça] deveria levar então a renunciar às pretensões de potência e a praticar o deixar-valer de toda disposição “biológica”.

¹⁵⁰ “Der *Gedanke* der Rasse, das will sagen, das Rechnen mit der Rasse entspringt der Erfahrung des Seins als Subjektivität und ist nicht ein ‘Politikum’. Rasse-züchtung ist ein Weg der Selbstbehauptung für die Herrschaft. Diesem Gedanken kommt entgegen die Auslegung des Seins als ‘Leben’, d.h. als ‘Dynamik’” (Heidegger, *Koinon*, GA 69, 70).

Eis porque toda doutrina da raça comporta, estritamente falando, o pensamento de uma *preeminência* racial (*Rassevorrang*). A preeminência se funda de modo diverso, mas sempre sobre coisas que a “raça” realizou, realizações que se subordinam aos critérios da “cultura” e outras coisas semelhantes. Contudo, o que ocorre quando esta, considerada do restrito ponto de vista do pensamento da raça, não é mais do que o produto da raça? (O círculo da subjetividade.)

Aqui aparece em primeiro plano o círculo olvidado de si mesmo de toda subjetividade, que não contém uma determinação metafísica do *eu*, mas da essência humana como um todo em sua relação com o próprio ente.

O fundamento metafísico do pensamento racial não é o biologismo, mas a subjetividade (a ser pensada metafisicamente) de todo ser de alguma coisa de ente (o alcance da superação da essência da metafísica e da metafísica da Modernidade mais particularmente).

(Pensamento demasiado grosseiro de todas as refutações do biologismo: logo, em vão.)¹⁵¹

A despeito de seu caráter extremamente nebuloso, esse texto de *Koinon* é sem dúvida um daqueles em que um leitor advertido pode melhor compreender de que se trata. Em primeiro lugar, há no pano de fundo dessa página certa interpretação de Nietzsche e de

¹⁵¹ “Rassen-pflege ist eine machtmäßige Maßnahme. Sie kann bald eingeschaltet bald zurückgestellt werden. Sie hängt in ihrer Handhabung und Verkündung ab von der jeweiligen Herrschafts- und Machtlage. Sie ist keineswegs ein ‘Ideal’ an sich, denn sie müßte dann zum Verzicht auf Machtansprüche führen und ein Geltelassen jeder ‘biologischen’ Veranlagung betreiben. Daher ist streng gesehen in jeder Rassenlehre bereits der Gedanke eines *Rassevorrangs* eingeschlossen. Der Vorrang gründet sich verschiedenartig, aber immer auf solches, was die ‘Rasse’ geleistet hat, welche Leistung den Maßstäben der ‘Kultur’ und dgl. untersteht. Wie aber, wenn diese und zwar aus dem engen Gesichtskreis des Rassedenkens her gerechnet nur Rasseprodukt überhaupt ist? (Der Zirkel der Subjektivität.) Hier kommt der selbstvergessene Zirkel aller Subjektivität zum Vorschein, der nicht eine metaphysische Bestimmung des Ich, sondern des ganzen Menschenwesens in seiner Beziehung zum Seienden und zu sich selbst enthält. Der metaphysische Grund des Rassedenkens ist nicht der Biologismus, sondern die metaphysisch zu denkende Subjektivität alles Seins von Seiendem (die Tragweite der Überwindung des Wesens der Metaphysik und der neuzeitlichen Metaphysik im besonderen). (Zu grobes Denken in allen Widerlegungen des Biologismus: daher vergeblich.)” (GA 69, 70-71).

sua leitura por Jünger, em *O Trabalhador*. Os textos recentemente publicados de Heidegger sobre Jünger, e que logo examinaremos, o confirmarão. O que Heidegger chama de “*pensamento da raça*”, “o treinamento da raça”, “o cuidado da raça” ou ainda “a preeminência racial” – em suma, todo o racismo em sua quintessência – não é reduzido a pressupostos meramente biológicos, mas a uma “*experiência do ser*” concebida “*metafisicamente*” como subjetividade e como potência. O que Heidegger censura no biologismo é não ser suficientemente “profundo”, mas ele diz que não é o caso de rejeitá-lo, pois uma refutação seria igualmente grosseira. Está bem claro, portanto, que as reservas ocasionalmente expressas por Heidegger em relação ao que chama de biologismo não têm por fim questionar o racismo, mas relacioná-lo a uma “*experiência do ser*” julgada por ele mais essencial e que a funda.

O que é monstruoso na tese de Heidegger é que ele faz do racismo a expressão última da “*metafísica*”. Ao afirmar que a doutrina da preeminência racial, que constitui como tal o princípio do hitlerismo e do nazismo, não é em si nem a razão nem o fim, mas, para quem sabe ir mais fundo do que o “*círculo da subjetividade*”, somente a expressão mais alta da experiência do ser entendido como potência, Heidegger fornece ao racismo a caução mais radical que se possa encontrar. Ele proporciona ao racismo, assim, uma inesperada legitimidade, mais profunda e menos fácil ainda de extirpar do que aquela de “*médicos*” nazistas como Eugen Fischer, com sua perversa utilização das tabelas de Mendel, ou a de “*juristas*” nazistas como Hans Franck ou Carl Schmitt, com seu apelo ao princípio da “*defesa do sangue alemão*”, que legitimara as leis de Nuremberg. Desta vez, não é mais o Direito ou a Medicina, mas a Filosofia que é recuperada, desviada e destruída por essa monstruosa utilização do termo “*metafísica*”.

A metafísica, com efeito, desde Aristóteles e Descartes, é concebida em filosofia como a ciência dos princípios e das primeiras causas, que repousa no pensamento do ser humano considerado enquanto tal e em sua integridade. Pretender descobrir ou inserir um conceito “*metafísico*” do ser concebido como “*potência*” e como “*subjetividade*”

no fundamento de uma doutrina que afirma a preeminência de uma raça – com o treinamento, a seleção racial e, em breve, o extermínio daí decorrente – é não só um desvio dos termos da filosofia, como a negação da humanidade do homem como tal. O “trabalho” do “filósofo” nazista é mais criminoso ainda do que o do jurista e do médico, pois ele cauciona e justifica em profundidade o que estes últimos colocarão em prática.

Que Heidegger se acredite pessoalmente investido dessa missão, que pretenda transmitir seu nazismo aos médicos e aos juristas, o discurso que ele pronunciou em 1933 no Instituto de Anatomia Patológica de Friburgo o atesta, assim como a influência que exerceu sobre o jurista Erik Wolf. O fato de que a ação do “filósofo” seja menos aparente do que aquela do magistrado e do praticante da medicina não torna sua influência menos perigosa. Dir-se-á mesmo: ao contrário, e a audiência atual de Martin Heidegger no mundo inteiro infelizmente o confirma, assim como sua influência pessoal e direta sobre os historiadores mais revisionistas, como se vê com Ernst Nolte e Christian Tilitzki.¹⁵²

Com isso, Heidegger não destrói somente a metafísica: ele aniquila ao mesmo tempo a possibilidade da atitude moral, que constitui a alma e o coração de toda filosofia. Com efeito, ele não hesita em associar a defesa da moralidade e a salvaguarda do que chama de “substância *völkisch*” como derivando ambas da mesma aspiração à potência! Ele declara, numa dessas frases em que se deleita em multiplicar os derivados da palavra “potência” (*Macht*):

o combate mais honesto pela salvaguarda da liberdade e da moralidade serve somente para a preservação e a multiplicação de uma posse de potência (*Machtbesitz*) cuja potência (*Mächtigkeit*) não pode tolerar questionamento, porque justamente o salto para a frente da potência (*Macht*) como ser do ente já dominou a moralidade e sua defesa como meio de potência (*Machtmittel*) essencial.¹⁵³

¹⁵² Ver, adiante, p. 534-47.

¹⁵³ “[...] gerade der ehrlichste Kampf für die Rettung von Freiheit und Sittlichkeit nur der Erhaltung und Mehrung eines Machtbesitzes gilt, dessen Mächtigkeit deshalb keine Befragung duldet, weil der Vordrang der Macht als Sein des Seienden

Está-se aqui muito próximo dos desenvolvimentos mais perversos de um Carl Schmitt contra o apelo ao respeito pela humanidade em política. A moralidade não tem para Heidegger qualquer consistência própria, ela só aparece como meio a serviço do mesmo fim que a doutrina racial! Mediante essa indiferenciação nebulosa e verdadeiramente criminosa, pois toda possibilidade de resistência moral ao racismo nazista é aqui destruída, a moralidade é de resto subordinada ao próprio racismo, que tem a preeminência e é o único a definir “os fins mais elevados”, de modo que aquele que não se submetesse às visões raciais do nazismo “sucumbiria” segundo ele “a uma insensata redução”. Com efeito, ele acrescenta:

E se sucumbiria a uma insensata redução de todas as tensões eficazes postas em jogo se não se reconhecesse como os fins mais elevados a salvaguarda dos seres-povo (*Volkstümer*) e a preservação de sua composição racial “eterna”.¹⁵⁴

Chegado a esse ponto, o discurso heideggeriano se embala, como é constantemente o caso em *Koinon*, e ele continua nestes termos:

É somente assim que a entrada em combate pela posse da potência mundial recebe seu alcance e sua acuidade, pois essa meta é igualmente um meio que é posto no caminho para o passo adiante da potência.¹⁵⁵ Esses tipos de objetivos, assim como as modalidades de sua promulgação e de sua inculcação, são indispensáveis nos combates pela potência mundial; pois a defesa dos bens “espirituais” da humanidade, e a salvaguarda da “substância” “corporal” das nacionalidades (*Menschentümer*) devem em toda parte ser retidas como tarefas e novamente fixadas ali onde o ente é dominado de uma parte a outra pela estruturação fundamental da “metafísica”, em conformidade com a qual “ideais” espirituais devem ser realizados, e segundo a qual essa

sich bereits der Moralität und ihrer Verteidigung als wesentliches Machtmittel bemächtigt hat” (GA 69, 183).

¹⁵⁴ “Und man verfiel einer törichtten Verkleinerung dessen, was, an wirksamen Strebungen ins Spiel gebracht wird, wollte man die Rettung der Volkstümer und die Sicherung seines ‘ewigen’ rassistischen Bestandes nicht als höchste Ziele anerkennen” (ibidem).

¹⁵⁵ Heidegger remete aqui, em nota, ao desenvolvimento já citado sobre “potência e raça”.

realização necessita da força vital espiritual e corporal como um todo. No entanto, essa mesma estruturação (*Gefüge*) da metafísica é o fundamento histórico do fato de que, acima da explicação do ser como realidade e eficácia, é finalmente a essência do ser como potência que se impõe no primeiro plano. Essas metas são metafisicamente necessárias, elas não são imaginadas e apresentadas como coisas e “interesses” fortuitamente desejáveis.¹⁵⁶

Fomos obrigados a citar esses textos insensatos e perversos para que o leitor se pergunte, por sua vez, se seu autor não perdeu o “espírito”, no sentido humano e filosófico do termo. Parece que não há mais nele, segundo sua própria definição de *Geist*, senão “tempestade” (*Sturm*), e não mais entendimento ou razão. É com semelhantes textos que se percebe até onde pode conduzir a vontade de introduzir o nazismo na filosofia. Quando ensina, Heidegger sabe conferir a seu texto uma expressão professoral e polida que – pelo menos em aparência e na superfície – o torna mais aceitável, mas quando exprime diretamente sobre o papel as concepções que o habitam, isto proporciona ao leitor uma impressão bem diferente.

Além disso, o momento em que é redigido *Koinon* contribui para aumentar a confusão do texto. Como indica o autor desde as primeiras linhas, estamos no início da Segunda Guerra Mundial, isto é, nesse período complexo e conturbado em que acaba de entrar em vigor o pacto germano-russo assinado por Ribbentrop e Molotov

¹⁵⁶ “Erst dadurch empfängt der Eintritt in den Kampf um den Weltmachtbesitz seine Tragweite und Schärfe, weil auch diese Zielsetzung ein Mittel ist, das durch den Vordrang der Macht auf die Bahn gebracht wird. Diese Arten von Zielsetzung und die Weisen ihrer Veröffentlichung und Einprägung sind in den Weltmachtkämpfen unentbehrlich; denn die Verteidigung der ‘geistigen’ Güter der Menschheit und die Rettung der ‘leiblichen’ ‘Substanz’ der Menschentümer müssen überall als Aufgaben festgehalten und neu gestellt sein, wo das Seiende vom Grundgefüge der ‘Metaphysik’ durchherrscht ist, demgemäß geistige ‘Ideale’ verwirklicht werden sollen und ihre Verwirklichung der ungebrochenen leiblich-seelischen Lebenskraft bedarf. Dasselbe Gefüge der Metaphysik ist aber der geschichtliche Grund dafür, daß über die Auslegung des Seins als der Wirklichkeit und Wirksamkeit schließlich das Wesen des Seins als Macht sich vordrängt. Jene Zielsetzungen sind metaphysisch notwendig und nicht als zufällige Wünschbarkeiten und ‘Interessen’ ausgedacht und vorgebracht” (GA 66, 182-84).

em nome de Hitler e Stálin. O comunismo “bolchevique”, o inimigo total dos nazistas desde a origem, é então seu principal aliado. Esse pacto forçosamente precário permitirá, como se sabe, o desmembramento e a divisão da Polônia e a mobilização de todas as forças do Terceiro Reich para atacar o Ocidente, ou seja, em primeiro lugar, a França e a Inglaterra.

Foi esse momento que Heidegger escolheu para evocar sua visão do “comunismo”. Sem dúvida, é inexacto falar de escolha, seus escritos e seus cursos trazem constantemente a marca dos acontecimentos históricos e militares nos quais se inscrevem e comentam segundo a suposta perspectiva “destinal” da “história do ser”. A tese de Heidegger é que o comunismo não deve ser pensado de maneira “política”, “sociológica”, ou mesmo somente “metafísica”, mas “como certo destino do ente como tal apreendido em sua totalidade, que marca a realização da era histórica, e nisto, o fim de toda metafísica”!¹⁵⁷ E propor uma “definição” do comunismo que mereça ser retida como exemplo extremo do que podem produzir a aglutinação da língua alemã e o uso obsessivo do termo *Machenschaft*. Encontra-se com efeito seis ocorrências das palavras “potência” (*Macht*) ou “fazer” (*machen*) numa só e curta frase, o que a torna literalmente intraduzível. Eis o que escreve Heidegger:

*Der “Kommunismus” ist die Durchmachung des Seienden als solchen mit der Ermächtigung der Macht zu Machenschaft als dem unbedingten Sicheinrichten der Macht auf die vorgerichtete Machsamkeit alles Seienden.*¹⁵⁸

A despeito da pretensão “destinal” do texto, suas preocupações histórico-políticas – para não dizer militares – são bastante nítidas. É curioso vê-lo atribuir a Lênin a paternidade da noção jungeriana de “mobilização total”,¹⁵⁹ afirmação que se encontra em seus

¹⁵⁷ GA 69, 191.

¹⁵⁸ GA 69, 195. Desta vez, pedimos desculpas por não traduzir em língua francesa [ou portuguesa] essa prosa propriamente falando, para retomar o termo tão exato de Paul Celan, *innommable* [inominável].

¹⁵⁹ GA 69, 210.

escritos da mesma época sobre Ernst Jünger.¹⁶⁰ Aliás, note-se seus desenvolvimentos em torno da noção de “guerra total”.¹⁶¹ Sobretudo, ele exprime bem o fato de que para ele, como para os dirigentes do Reich nazista, o inimigo a aniquilar não é então, em prioridade, a União Soviética, tornada provisoriamente aliada, mas a Inglaterra. Como tornar aceitável essa reviravolta tática, quando anos de propaganda imprimiram em todas as cabeças que o adversário do povo alemão era o bolchevismo? A solução é grosseira, mas simples: basta afirmar que o Estado inglês é “a mesma coisa (*dasselbe*) que o Estado da União das Repúblicas Soviéticas”, com a única diferença que o Estado inglês soube se conferir “a aparência da moralidade” (*der Schein der Moralität*). É precisamente nisto que ela é mais perigosa. E Heidegger afirma que: “A forma cristã e burguesa do ‘bolchevismo’ inglês é a mais perigosa. Sem a aniquilação (*Vernichtung*) desta, a época moderna se mantém”.¹⁶²

Vê-se que as considerações “destinais” de Heidegger o levam a prescrições bem concretas, as mesmas que aquelas de Hitler na mesma data: aniquilar a Inglaterra. A “superação da metafísica” não o faz esquecer os objetivos de guerra do nazismo.

SOBRE ERNST JÜNGER, OU A DOMINAÇÃO MUNDIAL E DITATORIAL DA RAÇA E DA ESSÊNCIA ALEMÃS

O conjunto de notas e desenvolvimentos de Heidegger sobre Ernst Jünger, recentemente publicado,¹⁶³ constitui doravante um documento de primeira importância para quem procura compreender a história do desenvolvimento do nazismo no pensamento. Sabíamos de longa data que Heidegger se inspirara nos escritos de Jünger, e particularmente em *A Mobilização Total* e o *Trabalhador*, mas seu artigo

¹⁶⁰ Ver Heidegger, *Über Ernst Jünger*, GA 90, 230-31.

¹⁶¹ Ver especialmente GA 69, 181.

¹⁶² “Die bürgerlich-christliche Form des englischen ‘Bolchevismus’ ist die gefährlichste. Ohne die Vernichtung dieser bleibt die Neuzeit weiter erhalten” (Heidegger, *Koinon*, GA 69, 208-09).

¹⁶³ Heidegger, *Über Ernst Jünger*, GA 90.

de homenagem do pós-guerra, “Sobre a Linha”, marcava sobretudo a distância que ele pretendia tomar sobre a questão do niilismo, da técnica e da metafísica. A massa de textos hoje disponível mostra, de maneira sensivelmente diferente, a que ponto Heidegger, como aliás Carl Schmitt, se alimentou da obra de Jünger a propósito de conceitos tão importantes como “metafísica”, “potência”, “forma”, “totalidade orgânica”, “trabalho”, “tipo” e “elementar”, sem falar da *raça*. Trata-se ao contrário muito pouco do niilismo nos textos sobre Jünger anteriores à derrota nazista. Só proporemos algumas sondagens sobre um tema que exigiria um estudo bem mais completo, mas isto será suficiente para trazer elementos novos e decisivos quanto à concepção heideggeriana da dominação planetária e total da *raça* alemã, à qual, como Jünger, ele aspira abertamente.

Notemos, em primeiro lugar, que o editor do volume da *Gesamtausgabe* intitulado *Sobre Ernst Jünger*, Peter Trawny, especifica que ali se encontra o texto da “Explicação sobre Ernst Jünger” (*Aussprache über Ernst Jünger*)¹⁶⁴ pronunciado em janeiro de 1940 diante de um pequeno círculo de colegas da Universidade de Friburgo.¹⁶⁵ Trata-se desse famoso seminário o qual Heidegger, em 1945, afirmava que havia sido proibido. No entanto, o editor não diz uma palavra sobre essa suposta proibição: tratar-se-ia, uma vez mais, de uma dessas invenções de que Heidegger recheou sua defesa de 1945 para tentar se desculpar? Como quer que seja, não parece, como se verá, que se possa encontrar nesse texto algo que inquiete o poder nazista.

Dada a data e, de outro lado, o que vimos sobre as preocupações do próprio Heidegger em seus cursos sobre Nietzsche do mesmo ano, assim como em *Koinon*, não surpreende que a guerra esteja no centro de sua atenção: ele enfatiza especialmente que, desde os primeiros escritos de Jünger, a “batalha de material” (*Materialschlacht*) aparece como uma manifestação da vontade de potência (é nisso, sem dúvida, que a “motorização da Wehrmacht” se

¹⁶⁴ O texto está publicado em GA 90, 213-266.

¹⁶⁵ Ver GA 90, 469.

torna, para Heidegger, após a derrota da França, um “ato metafísico” e que o “trabalho” assume na guerra um “caráter animal”).¹⁶⁶ Aos olhos de Heidegger, portanto, não é absolutamente a questão do “niilismo” que constitui o principal interesse de Jünger – como as encenações dos *Festchriften* e os engodos do pós-guerra farão muitos acreditarem –, mas a guerra mundial e o que ela envolve: a dominação planetária de um novo tipo ou de uma nova raça resultante do que Heidegger denomina, na conclusão, de “força essencial dos alemães” (*Wesenskraft der Deutschen*)¹⁶⁷ e que Jünger mesmo, na conclusão de *O Trabalhador*, designa como “o solo materno do povo, portador de uma nova raça” (*der Mutterboden des Volkes als der Träger einer neuen Rasse*).¹⁶⁸

A concepção jüngeriana do “trabalhador”, qualificada de “metafísica” pelo fato de que se identifica com a manifestação de “potência”, será ela conforme ao pensamento de Nietzsche? Para resolver a questão, Heidegger cita dois aforismos publicados em sequência em *Vontade de Potência*. Ele começa pelo segundo:

Os trabalhadores devem viver um dia como vivem hoje os burgueses; mas *acima* deles, distinguindo-se por sua frugalidade, como a *mais alta casta*: logo, mais pobres e mais simples, mas em posse da potência.¹⁶⁹

Para Heidegger, “essa frase de Nietzsche ressoa como uma zombaria em relação ao que Jünger pensa em *O Trabalhador*”,¹⁷⁰ mas, acrescenta, é apenas um aforismo de juventude, bem mal classificado, pois é o aforismo precedente que, em *A Vontade de Potência*, reeditado em 1930 por Alfred Baeumler, corresponde ao Nietzsche da maturidade. Esse aforismo se intitula *Sobre o Futuro dos*

¹⁶⁶ GA 90, 218.

¹⁶⁷ GA 90, 222.

¹⁶⁸ Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 3. ed. Hamburg, 1932, p. 292.

¹⁶⁹ “[...] sich durch Bedürfnislosigkeit auszeichnend, die *höhere Kaste*: also ärmer und einfacher, doch im Besitz der Macht” (Nietzsche, *Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte*, op. cit., § 764, p. 506).

¹⁷⁰ GA 90, 219.

Trabalhadores e se inicia assim: “os trabalhadores deveriam aprender a sentir como *soldados*”.¹⁷¹

Desta vez, a frase de Nietzsche lhe parece conforme ao que pensa Jünger e ao que ele mesmo deseja reter: o “trabalhador” atual não tem mais nada de um burguês: é um *soldado*, e seu “trabalho” se denomina *guerra*. Heidegger escreve assim: “o trabalhador é pensado de maneira guerreira como soldado e considerado segundo a *raça* (*Art*) – isto é, como tipo (em alemão *Schlag*: marca)”.¹⁷²

Ele se aproveitará então do fato de que Nietzsche tenha falado de *futuro* dos trabalhadores para extrair o que, segundo ele – nesse mês de janeiro de 1940 –, está em jogo na guerra mundial entre as democracias do Ocidente e o Reich nazista:

As potências do Ocidente haviam elevado à mais alta claridade e acuidade sua vontade até então expressa de manter em sua posse a potência mundial no sentido das democracias nacionais. Entre nós, é apenas no pressentimento dos guerreiros essenciais que o pressentimento começou a passar para a certeza de que uma mudança na maneira de possuir a potência mundial se preparava. As potências do Ocidente lutam para salvar o passado, nós lutamos para a formação de um futuro.¹⁷³

Ao ler essas linhas, devemos conceder a Heidegger que ele sabe manejar a retórica de um chefe de guerra. O que poderia ser em si surpreendente, mas que não pode mais nos espantar depois de tantos textos evocados que dizem sempre a mesma coisa, é que ele apresenta esse discurso marcial como conduzindo a “uma nova verdade do ser” (*eine neue Wahrheit des Seyns*). Devemos citar aqui uma parte importante do longo desenvolvimento que conclui sua “explicação sobre

¹⁷¹ “Arbeiter sollten wie *Soldaten* empfinden lernen.”

¹⁷² “der Arbeiter ist soldatisch-kriegerisch gedacht und nach der *Art* – d.h. als Typus (zu Deutsch: Schlag) gewertet” (Heidegger, *Zur Ernst Jünger*, GA 90, 220).

¹⁷³ “Die Westmächte waren zur höchsten Klarheit und Schärfe ihres bisherigen Willens vorgedrungen, im Sinne der nationalen Demokratien die Weltmacht im Besitz zu halten. Bei uns war erst nur in den Ahnungen weniger wesentlicher Krieger die Ahnung zur Gewißheit geworden, daß ein Wandel in der Art der Weltmachthaberschaft sich vorbereite. Die Westmächte kämpfen um die Rettung des Bisherigen, wir kämpfen um die Gestaltung eines Künftigen” (GA 90, 221).

Jünger”, pois encontramos aí, de maneira mais explícita possível, o que ele realmente tem em mente quando fala da “superação da metafísica” e de “verdade do ser”:

A questão, que *são* os oitenta milhões [de alemães], não se resolve segundo o que seus ancestrais criaram, mas segundo o que eles mesmos podem saber e querer como missão para o futuro, a fim de avaliar somente segundo esse padrão se eles são dignos de invocar os ancestrais. Na próxima zona de decisão, a luta incide unicamente sobre a potência mundial, e isto não tanto no sentido da posse exclusiva da potência, quanto como capacidade para manter na potência a potência como essência da realidade, e isto sempre significa: aumentá-la. A decisão consiste antes de tudo em saber se os “impérios” democráticos (Inglaterra, Estados Unidos) permanecem capazes de potências ou se a ditadura imperial do armamento absoluto pelo armamento se torna capaz de potência.¹⁷⁴

Vê-se definitivamente aqui de que Heidegger se alimenta e se embriaga: não é de modo algum enquanto filósofo e metafísico que ele argumenta, mas como nazista resoluto a anunciar e a promover em pensamento a dominação incondicional e ditatorial do Reich nazista sobre o planeta, no momento em que todos os esforços se concentram no rearmamento e na motorização de suas forças, e isto em lugar dos “impérios” democráticos anglo-saxões. Sob o nome de “metafísica”, portanto, é nada mais nada menos do que da exaltação nazista da potência e da dominação ditatorial da Alemanha hitlerista que Heidegger se apropria e – mesmo que isso possa ter enganado certos espíritos, como Derrida – vemos agora a que ponto são derrisórias suas

¹⁷⁴ “Die Frage, wer die 80 Millionen *sind*, beantwortet sich auch nicht nach dem, was ihre Vorfahren geschaffen haben, sondern nach dem, was sie selbst als Auftrag der Zukunft zu wissen und zu wollen vermögen, um daraus erst zu ermessen, ob sie der Berufung auf die Vorfahren würdig sind. Der Kampf geht in der nächsten Zone einzig um die Weltmacht: und zwar nicht so sehr im Sinne des bloßen Machtbesitzes als vielmehr der Fähigkeit, die Macht als Wesen des Wirklichen in der Macht zu erhalten und d.h. hier immer: zu steigern. Die Entscheidung ist zunächst, ob die demokratischen ‘Imperien’ (England, Amerika) machtfähig bleiben, oder ob die imperiale Diktatur der unbedingten Rüstung um der Rüstung willen machtfähig wird” (GA 90, 221).

denegações tardias com intuito de fazer acreditar que sua concepção do combate não diria respeito à guerra, que a *Kampf* de que ele nos fala não teria nada de uma *Krieg*.

Ao mesmo tempo, como mostrará a sequência do texto, Heidegger tem a ambição pessoal de ser aquele que conduz a Alemanha hitlerista até a realização de sua “verdade”. Esta é sem dúvida a ambição mais insensata e mais perigosa, pois ele pode ter dado a ilusão de ser capaz de superar o nazismo, quando nada mais faz do que assegurar sua realização, completando-a e justificando-a por meio de sua própria contribuição. Ele desejou, por assim dizer, tornar o hitle-rismo frequentável, mas, ao se servir para isso de sua habilidade em cativar e dominar os espíritos, o que difundiu sobre todo o planeta foi simplesmente o nazismo, com toda a sua potência de destruição radical do ser humano.

Heidegger prossegue nestes termos:

Todavia, essa decisão é somente preliminar, sua regulamentação pode exigir um século ou mais.

Pois, supondo-se que a posse da potência no sentido da ditadura imperial do armamento absoluto pelo armamento abriga em si, ao mesmo tempo, a possibilidade essencial da devastação completa do mundo, coloca-se a questão de saber se a mais alta posse da potência tendo em vista o poder supremo se torna capaz de superar a potência como essência da realidade e, se não fundar uma nova verdade do ser, pelo menos a preparar em seus fundamentos.

É somente se o local de semelhante decisão for atingido que a era Moderna poderá ser considerada superada. Que a força da essência oculta e ainda não purificada dos alemães se estenda tão longe, esta é *nossa* crença. Contudo, porque as decisões elementares concernentes à essência do ser não podem nem ser tomadas, nem crescer cegamente, mas são um presente do ser mesmo ou uma privação, não devemos querer ultrapassar as zonas de decisão.¹⁷⁵

¹⁷⁵ “Aber diese Entscheidung ist erst eine Vorentscheidung, mag ihr Austrag ein Jahrhundert und mehr für sich fordern. Denn gesetzt, daß der Machtbesitz im Sinne der imperialen Diktatur der unbedingten Rüstung um der Rüstung willen zugleich die wesentliche Möglichkeit der vollständigen Verwüstung des Erdkreises

Vê-se que a estratégia de Heidegger é sempre a mesma: ele se apresenta como aquele que está em condições de ver mais longe, além mesmo do próximo século, mas, em definitivo, não se trata jamais para ele de se opor ao que ele chamava, nas *Beiträge*, de “nova vontade alemã”: estamos desta vez em 1940, a guerra mundial deve prosseguir e a potência de armamento do Reich hitlerista se comparar com as democracias do Ocidente. Não é somente porque se trataria de contrapor o “socialismo alemão” (*deutscher Sozialismus*) à “plutocracia do Ocidente”,¹⁷⁶ afirma Heidegger: as antigas justificativas ideológicas, grosseiramente tiradas do exemplo dos trabalhos de um Werner Sombart, não bastam para ele. A potência do Reich alemão deve prevalecer, pois somente ela, diz ele, combate pela configuração de um futuro. Invocar o espaço vital necessário para 80 milhões de alemães não basta tampouco, pois não é uma questão do número de indivíduos. Heidegger invoca alguma coisa bem mais fundamental a seus olhos, isto é, o que chama de “*nossa crença*” (*unser Glaube*) – que não tem, portanto, nada de uma filosofia nem de um pensamento: a crença no vínculo oculto entre “a força essencial dos alemães” e a “verdade do ser”!

Temos a confirmação do que se teria revelado no estudo do seminário hitlerista e das *Beiträge*, ou seja, que o ser heideggeriano é um ser *völkisch*, cuja manifestação ou recolhimento é a seus olhos indissociável do que ele chama de “purificação” da essência alemã. Não deve surpreender, por conseguinte, que se trate tanto de *raça* em seus escritos sobre Jünger.

in sich birgt, dann erhebt sich die Frage, ob der höchste Machtbesitz zur höchsten Machtabe fähig wird, die Macht selbst als Wesen der Wirklichkeit zu überwinden und eine neue Wahrheit des Seyns wenn nicht zu stiften, so doch in ihrer Gründung vorzubereiten. Erst wenn dieser Ort solcher Entscheidung erreicht ist, kann das Weltalter der Neuzeit für überwunden gelten. Daß die verborgene und noch ungeläuterte Wesenskraft der Deutschen so weit hinausreicht, daß ist *unser Glaube*. Weil aber die einfachen Entscheidungen über das Wesen des Seins weder gemacht werden können, noch blindlings wachsen, sondern ein Geschenk sind des Seyns selbst oder eine Entbehrung, deshalb dürfen wir Entscheidungszonen nicht überspringen wollen” (GA 90, 222).

¹⁷⁶ GA 90, 221.

Será preciso chegar ao ponto de pensar que a declaração de Heidegger sobre o que chama de “*nossa crença*” o aproximava discretamente daqueles que então se chamavam *Deutschgläubigen*, para quem a crença *völkisch* na essência da raça alemã suplantara toda a fé religiosa autêntica, e entre os quais se podia contar, ao que parece, seu antigo aluno Oskar Becker¹⁷⁷ e seu antigo codiscípulo e aluno de Husserl, o raciólogo Ludwig Clauß? Ou tratar-se-ia aqui apenas de uma profissão de fé “política”? Deixamos a questão em aberto, mesmo fazendo duas observações a respeito. De um lado, encontram-se, no início dos anos 1940, especialmente nas cartas dirigidas por Heidegger aos pais de estudantes mortos no *front*, declarações muito estranhas sobre a relação do povo com seus mortos, que concordam com a “religiosidade” *völkisch* do nazismo e seu culto dos mortos. E, na conferência de Bremen, intitulada “O Perigo”, ele vai mais longe do que qualquer um nessa direção.¹⁷⁸ De outro, e de maneira mais geral, é preciso emitir reservas em relação à ideia, muito difundida depois dos trabalhos de Eric Voegelin e aqueles mais diretamente relativos ao nacional-socialismo, de Claus-Ekkehard Bärtsch, segundo a qual o nazismo e o hitlerismo relevariam daquilo que se denominou “religiões políticas”. Com efeito, sem poder desenvolver aqui todos os elementos de uma discussão, não é certo que o termo “religião” possa, de qualquer maneira em que seja tomado, convir em profundidade ao nazismo, mesmo que Dietrich Eckart, Hitler, Rosenberg, Schmitt e mesmo Heidegger (nós o vimos em seu seminário hitlerista) toquem ocasionalmente nesse diapasão. Pensamos que foi o nazismo que penetrou a religião, como o fez em relação à política, à arte, à história, ao Direito ou à filosofia – e isto, a cada vez, para submergi-los e destruí-los integralmente. Não se trata, portanto, de um fenômeno especificamente religioso.

Para retornar a seus escritos sobre Jünger, é preciso notar a importância, neles, dos desenvolvimentos sobre a raça e o que Heidegger, por sua vez, chama de “novo nível da ‘raça’ futura” (*der*

¹⁷⁷ Ver, acima, p. 69.

¹⁷⁸ Ver, adiante, p. 529 ss.

neue Rang der künftigen “Rasse”).¹⁷⁹ Longe de exprimir a menor reserva em relação ao discurso jüngeriano sobre a raça, Heidegger não hesita em reforçar um sentido que nos confirma o conteúdo racial de outros textos já evocados, particularmente em seus cursos sobre Nietzsche ou em *Koinon*. Ele relaciona o “pensamento da raça” (*Rassegedanke*) ao “solo da subjetividade”,¹⁸⁰ e assegura que:

O homem não é menos sujeito, mas, pelo contrário, de maneira mais essencial, quando se concebe como nação, como povo, como raça, como uma humanidade que, de uma maneira ou de outra, é posta sobre si mesma.¹⁸¹

Na enumeração dessa frase, a raça é apresentada como uma maneira perfeitamente legítima de conceber o homem. Entretanto, é o exagero da sequência que é mais odioso. Com efeito, Heidegger continua nestes termos:

Contudo, existe uma diferença abissal entre pertencer a uma raça (*Rassehaben*) e estabelecer uma raça particular e expressamente como “princípio”, resultado e objetivo do ser-homem; sobretudo quando a seleção racial é propriamente conduzida *não só como uma* condição do ser-homem, mas quando esse ser-raça e a dominação enquanto essa raça são erigidos em fim último.¹⁸²

Essa maneira de considerar a seleção racial como princípio, resultado e objetivo do ser-homem – em suma, essa exaltação do “ser-raça” – constitui um dos textos mais substancialmente nazistas que ele escreveu. Certamente, ele ironiza em seguida, como em outras passagens já citadas de *Koinon*, sobre toda aparência de moralidade

¹⁷⁹ GA 90, 244.

¹⁸⁰ GA 90, 38.

¹⁸¹ “Der Mensch ist nicht weniger Subjekt, sondern wesentlicher, wenn er sich als Nation, als Volk, als Rasse, als ein irgendwie auf sich selbst gestelltes Menschentum begreift” (ibidem).

¹⁸² “Aber Rassehaben und Rasse eigens und ausdrücklich als ‘Prinzip’, Ausgang und Ziel des Menschseins aufzustellen, ist abgründig verschieden; zumal dann, wenn die Rassezüchtung *nicht nur als eine* Bedingung des Menschseins eigens betrieben wird, sondern wenn dies Rassesein und als diese Rasse Herrschen zum höchsten Ziel erhoben wird” (GA 90, 39).

que poderia ser conferida a esse objetivo. Ele acrescenta, com efeito, que “o primado muitas vezes exigido do interesse geral sobre o interesse particular não passa de uma aparência”.¹⁸³ No entanto, se ele disfarça o fato de apresentar semelhante objetivo racista como exprimindo o primado do bem comum sobre o fim pessoal, ele ainda assim persiste em considerar o racismo mais radical como a verdade metafísica da época moderna.

Eis porque é de importância capital que o leitor compreenda bem o sentido de minha crítica: Heidegger não procede a uma aprovação moral, mas a uma legitimação histórico-ontológica da seleção racial. Na linhagem de Nietzsche, ele se situa, com efeito, “para além do bem e do mal” e apresenta para esse fim todo o julgamento moral e sobre o bem comum como o travestimento de uma posição de poder. Para tanto, aquilo a que ele procede é mais grave ainda do que uma aprovação moral pessoal. Ele sustenta, com efeito, que toda a filosofia ocidental conduziria necessariamente ao que os nazistas estão em vias de implementar a partir do verão de 1941, a saber, a guerra de extermínio no Leste da Europa e, ao mesmo tempo, uma “seleção racial” que conduz ao extermínio de todos aqueles que os nacional-socialistas consideram como não pertencendo à nova “humanidade” que se afirma. Há portanto, da parte de Heidegger, uma legitimação histórica e ontológica monstruosa do genocídio nazista em vias de se implantar.

Ora, o que fascina Heidegger em Jünger é a vontade de tomar “a cultura da raça como princípio”,¹⁸⁴ tendo por objetivo criar, por intermédio do “tipo” ou da “marca” do “trabalhador”, uma nova raça que se assegure da dominação planetária. Ele enfatiza que, dessa maneira, o elementar é relacionado à raça, e se interessa particularmente pelas noções de “figura” (*Gestalt*) e de “construção orgânica” (*organische Konstruktion*), notando que: “uma construção

¹⁸³ “... dann ist der vielgeforderte Vorrang des Gemeinnutzes vor dem Eigennutz nur ein Schein” (ibidem).

¹⁸⁴ “Rassenbildung als Prinzip” (GA 90, 66). Heidegger remete a *Der Arbeiter*, op. cit., p. 102, onde Jünger se apropria dessa “vontade de uma cultura da raça” (*diese Wille zur Rassenbildung*).

orgânica é por exemplo a SS” (*Eine organische Konstruktion ist zum Beispiel die SS*).¹⁸⁵

Para Heidegger, evocar a “construção orgânica” segundo Jünger, é, portanto, remeter à *Schutzstaffel* hitlerista, cujo *Reichsführer* é Himmler, que constitui, para os nazistas, a verdadeira nobreza do Reich. É, sem dúvida, também na SS que Heidegger pensava em seu seminário hitlerista, quando evocava, diante dos estudantes, em uniforme da SS e da SA, a necessidade de uma “nova nobreza” para o Terceiro Reich.¹⁸⁶

Para retornar à relação entre esses dois autores, sua importância só pode ser compreendida caso se avalie exatamente quem foi Ernst Jünger. Certamente, não é possível, neste livro, desenvolver essa questão por si mesma. É, todavia, um trabalho de fundo que é urgente realizar, particularmente num país como a França, no qual a apologia de Jünger atingiu alturas insensatas, quando, na Alemanha, se está mais bem advertido sobre a verdadeira natureza do personagem.¹⁸⁷ Depois da Segunda Guerra Mundial, era evidente que Jünger fora um nazista. O germanista Edmond Vermeil, por exemplo, falava dele como de um “nazista de talento”,¹⁸⁸ e Karl Löwith, em 1946, publicava em *Temps Modernes* esta frase, que resume bem o estatuto de Jünger:

Ele [Heidegger] era “nacional-socialista” e continua sendo, assim como Ernst Jünger, à margem, é verdade, e no isolamento, mas esse isolamento não deixa de ser eficaz.¹⁸⁹

¹⁸⁵ “Eine organische Konstruktion ist z.B. die SS” (GA 90, 204).

¹⁸⁶ Sabemos, pelo testemunho de um de seus discípulos, Georg Picht, que o seminário hitlerista de Heidegger era seguido pelos estudantes em uniforme da SS e da SA: “Im Herbst 1933 ging ich mit zwei Mitgliedern von Heideggers Seminar durch die Kaiserstraße – rechts ein baumlanger SS-Man, links ein SA-Mann, ich als Zivilist in der Mitte” (Georg Picht, “Die Macht des Denkens”. *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, p. 176).

¹⁸⁷ No entanto, deve-se assinalar a existência de uma excelente obra: Michel Vanoosthuyse, *Fascisme et Littérature Pure: La Fabrique d’Ernst Jünger*. Marseille, Agone, 2005.

¹⁸⁸ Edmond Vermeil, *L’Allemagne contemporaine, sociale, politique, culturelle, 1890-1950*. Paris, 1953, p. 298.

¹⁸⁹ Karl Löwith, “Les Implications Politiques de la Philosophie de l’Existence de Martin Heidegger”. *Les Temps Modernes*, novembro de 1946, p. 357-58.

O “isolamento” de Jünger, com efeito, como o de Heidegger, assemelha-se àquele dos “únicos” que se mantêm no centro dos círculos da comunidade invisível descrita por Heidegger tanto nas *Beiträge* quanto em seus escritos *Sobre Ernst Jünger*. No entanto, os esforços conjugados de certo número de apologistas tiveram por resultado que, com o tempo, infelizmente perderam-se de vista os laços substanciais que uniam Jünger aos nacional-socialistas antes e após 1933. Particularmente eficaz foi a estratégia de seu antigo secretário, Armin Mohler, o qual, para aliviar em parte o autor de *O Trabalhador* e desculpar a “elite intelectual”, distinguindo-a do nazismo, utilizou habilmente a noção de “revolução conservadora”.¹⁹⁰ No entanto, Jünger correspondeu-se pessoalmente com Hitler, publicou Goebbels em uma de suas revistas, saudou bem explicitamente e com ardor em seus escritos a ascensão dos nacional-socialistas durante os anos 1920, assinou publicamente em favor de Hitler, em 7 de novembro de 1933¹⁹¹ e cultivou relações particularmente estreitas com Carl Schmitt ao longo de todo o Terceiro Reich. Sabemos, de resto, pelo Diário de Schmitt, que por ocasião de um encontro entre ambos, em 29 de janeiro de 1933, Jünger expressara toda sua satisfação de ver Hitler chegar ao poder.¹⁹² Além disso, da mesma maneira que Heidegger, em sua entrevista publicada pelo *Spiegel*, Jünger afirmará tranquilamente, muito tempo depois do final da Segunda Guerra, que

¹⁹⁰ Armin Mohler, “L’Ouvrage *La Révolution Conservatrice en Allemagne Trente Ans Après*”. *La “Révolution Conservatrice” dans l’Allemagne de Weimar*, publicada por Louis Dupeux, Paris, 1992, p. 196. A perversidade do personagem se vê pela maneira como ele utiliza sua oposição forçada entre a “revolução conservadora”, reunindo a “elite intelectual”, e o “nacional-socialismo” considerado unicamente como um “movimento de massa”, para se justificar de seu engajamento em 1942 a serviço da Alemanha nazista: ele teria tido então a “ingenuidade” de assimilá-las entre si.

¹⁹¹ Em 7 de novembro de 1933, o *Berliner Tageblatt* publica uma lista de poetas e artistas da Academia Alemã de Poesia (*Die Deutsche Akademie der Dichtung*), da qual Ernst Jünger aceitou participar, que fornecem seu apoio público a Hitler. O nome de Jünger figura ali em companhia de Gottfried Benn, Hans Grimm, Erwin Guido Kolbenheyer, etc.

¹⁹² Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Berlin, Frankfurt am Main, 1993, p. 160.

“no início, evidentemente, eles [os nacional-socialistas] tinham uma série de ideias certas”.¹⁹³ De fato, entre os “intelectuais” do nazismo, como Erich Rothacker ou o jurista Otto Koellreutter, Jünger aparece, nos anos 1933-1934, como o teórico do “trabalho” tal como concebido e implementado por Hitler e pelo NSDAP.

É verdade que o nazismo de Jünger se manifestou extremamente cedo. Ele tinha, desse ponto de vista, um grande avanço em relação a Heidegger e Schmitt. Desde 1923, Jünger ouvira Hitler no Círculo Kröne. Ele evocará esse momento mais tarde, nestes termos:

Fui então tomado por um sentimento particular, que era como que uma purificação. [...] um desconhecido falava e dizia o que era preciso dizer, e todos sentiam que ele tinha razão. [...] O que eu acabava de viver não era um discurso, era um acontecimento com a força do elementar.¹⁹⁴

No mesmo ano de 1923, Jünger publica no jornal do NSDAP, *Völkischer Beobachter*, um artigo intitulado “Revolução e Ideia”, no qual se exprime nestes termos:

A verdadeira revolução ainda não ocorreu, mas ela progride irresistivelmente. [...] Sua ideia é a ideia *völkisch* aguçada e dotada de um corte desconhecido até aqui, sua bandeira é a cruz gamada, sua forma de expressão é a concentração da vontade em um só ponto – a ditadura! [...] Não é o dinheiro que é seu motor, mas o sangue que une a nação por meio de suas misteriosas correntes. [...] O sangue deve [...] assegurar a liberdade do todo pelo sacrifício do indivíduo [...] deve eliminar todos os elementos que nos são nocivos.¹⁹⁵

¹⁹³ Julien Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*. Paris, 1986, p. 88.

¹⁹⁴ Citado por Karl-Heinz Weißman, “Maurice Barrès und der ‘Nationalismus’ im Frühwerk Ernst Jüngers”. *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundersten*. Ed. por Günther Figal e Heimo Schwillk. Stuttgart, 1995, p. 140.

¹⁹⁵ “Die echte Revolution hat noch gar nicht statt gefunden, sie marschiert unaufhaltsam heran [...] ihre Idee ist die völkische, zu bisher nicht gekannter Schärfe geschliffen, ihre Banner des Hakenkreuz, ihre Ausdruckform die Konzentration des Willens in einem einzigen Punkt – die Diktatur! [...] Denn nicht das Geld wird in ihr die bewegende Kraft darstellen, sondern das Blut, das in geheimnisvollen Strömen die Nation verbindet. [...] Das Blut soll [...] die Freiheit des Ganzen unter Opferung des Einzelnen erstehen lassen [...] es soll alle Stoffe ausscheiden, die uns

Vê-se nesses textos o quanto, no caso de personalidades como Jünger, a utilização para fins apologéticos da distinção entre “revolução conservadora” e nacional-socialismo é inaceitável. Que Jünger tenha, bem mais tarde, tomado certa distância em relação a Hitler, que considerava, de qualquer modo, “de cima”, mesmo tendo sido por muito tempo fascinado por ele, não elimina a responsabilidade esmagadora que é a sua na legitimação pública do nazismo antes da tomada do poder. Como antigo herói da Grande Guerra, escritor, diretor de diversas revistas e chefe político, Jünger possuía uma audiência e uma aura consideráveis, que serviram diretamente a Hitler e inspiraram Heidegger e Schmitt. Ele podia se exprimir abertamente em uma época em que um universitário alemão não teria podido fazê-lo sem correr o risco de ser demitido, como o será por exemplo Ernst Krieck, bem no início dos anos 1930.

O radicalismo das posições profundas de Jünger se vê, além disso, pelo fato de que, em 27 de agosto de 1926, ele publica, sob o título “Der Jungdeutsche”, um artigo em *Die Jungendbewegung der Tat*, no qual desenvolve uma longa apologia da *Bund* dos Artamanen. Fundada por Bruno Tanzmann, ao que tudo indica, em abril de 1924 sob a aparência de valorização do trabalho rural e ajuda social aos movimentos de juventude, a *Bund* mais fundamentalmente racista que existiu, um racismo subterrâneo e secreto que só se exprime sob fórmulas aceitáveis, e cujo verdadeiro sentido permanece oculto. É dos Artamanen que saíram Heinrich Himmler e Walter Darré, assim como o comandante de Auschwitz, Rudolf Hoess. Ora, Jünger vê nos Artamanen “uma nova aristocracia” e cita elogiosamente sua divisa: “o trabalho enobrece” (*Arbeit adelt*).¹⁹⁶ A concepção de “trabalho” que se constitui nessa *Bund*, contudo, é uma concepção racista, e sua noção de “aristocracia” prefigura o papel da SS no Terceiro Reich.

schädlich sind” (*Völkischer Beobachter*, 23/24 de setembro de 1923). Ver Gilbert Merlio, “Ernst Jünger, La Tentation de l’Idéologie”. *Les Frères Jünger et la “Révolution Conservatrice” Allemande*, *Les Carnets*, n. 6, 2001, p. 51.

¹⁹⁶ Ver Ernst Jünger, *Politische Publizistik, 1919 bis 1933*, org. e comentado por Sven Olaf Berggötz, p. 248-49, assim como a nota do editor sobre os “Artamanen”, p. 721.

Que Jünger se diga próximo dos Artamanen e pronuncie seu elogio diz muito sobre o verdadeiro alcance das concepções de “trabalho” e da “nova raça” que ele desenvolverá em *O Trabalhador*.

Ora, vimos que Heidegger retoma, em seus escritos sobre Jünger, sua concepção, desenvolvida no parágrafo 45 das *Beiträge*, dos três círculos secretos, tendo entre a ditadura dos “únicos” e os “numerosos”, o “pequeno número” daqueles reunidos em *Bund*. Não sabemos precisamente de que movimentos Heidegger pode se sentir próximo após sua adesão de juventude ao *Grallbund*, mas podemos nos perguntar se ele não pensa, entre outras, no *Bund* dos Artamanen, elogiada por Jünger. Isto esclareceria a vontade expressa em seu seminário hitlerista de contribuir para formar, como Walter Darré, uma “nova nobreza” para o Terceiro Reich. Sobre essas questões, novas pesquisas seriam necessárias, que deixamos a outros perseguir, pois não têm mais qualquer relação com a filosofia.

Para melhor compreender a verdadeira natureza do interesse que Heidegger lhe dedica, um último ponto precisa ser estabelecido no que concerne à realidade do racismo de Jünger. Em 27 de junho de 1934, Ernst Jünger dirige a Carl Schmitt a cópia de uma carta que ele acaba de enviar ao “Serviço para a salvaguarda da moral profissional” (*Abteilung zur Wahrung der Berufsmoral*) do NSDAP. Pedem-lhe, com efeito, que justifique suas relações com o biólogo e doutrinário da raça nazista Fritz Merckenschlager. Estamos no momento em que faz furor a polêmica entre a concepção da “raça alemã”, defendida por Merckenschlager, membro do NSDAP e SA de primeira hora, e Hans K. Günther, partidário da “raça nórdica”, que tem os favores da SS. Ora, ficamos sabendo pela resposta de Jünger que ele conhece Merckenschlager “por meio de suas publicações sobre a questão racial” e considera estas últimas “importantes”, razão pela qual ele se correspondeu com o autor e o visitou no Instituto de Biologia do Reich.¹⁹⁷ Ele mesmo considera que a atividade do

¹⁹⁷ “Herr Dr. Merckenschlager ist mir durch seine Veröffentlichungen über die Rassenfrage bekannt. Da ich diese Veröffentlichung für bedeutend halte, habe ich mit ihm einen Briefwechsel geführt und ihn auch einmal in der Biologischen Reichsanstalt aufgesucht” (*Briefe 1930-1983 Ernst Jünger, Carl Schmitt*, op. cit., p. 34-35).

“trabalhador” deve ser reconhecida como “uma forma na qual vem se exprimir a lei da raça”.¹⁹⁸ Seria útil, portanto, poder ler um dia, se não tiver sido destruída, a correspondência trocada entre Merckenschlager e Jünger. De qualquer modo, sabemos o suficiente, por meio de sua carta enviada a Schmitt, para concluir que a concepção de raça exposta em *O Trabalhador* deve ser tomada seriamente, e não como simples metáfora. Ela se inspira, com efeito, em uma das duas versões da doutrina racial do nazismo.

Para retornar a Heidegger, é extremamente perturbador descobrir, pela leitura de *Koinon* (1939-1940), escritos sobre Jünger e cursos sobre Nietzsche redigidos em 1941-1942, que foi durante os primeiros anos da Segunda Guerra Mundial que ele passa a evocar regularmente, para legitimá-los, o “*pensamento* da raça” e a seleção racial. É justamente nesse momento que os nazistas preparam os meios para que se realize a “profecia” enunciada por Hitler em seu discurso de 20 de janeiro de 1939, a saber, “a aniquilação da raça judia na Europa”, decidida durante o Conferência de Wannsee de 1942. Por ocasião dessa Conferência, o mais virulento é ninguém menos que Wilhelm Stuckart, o qual vimos que esteve em estreito contato com o antigo reitor de Friburgo e promotor de uma “Academia dos Professores do Reich”.¹⁹⁹ Haja vista a extrema gravidade do contexto, pensamos que um estudo aprofundado dos escritos de Heidegger durante o período da guerra (1939-1945), comparável àquele que quisemos realizar neste livro para os anos 1933-1935, seria indispensável. Podemos simplesmente afirmar, hoje, que é como se não se tratasse somente, no que Heidegger chama de “decisões que se anunciam”, de vencer as democracias do Ocidente, mas também, como ele escreve, de avançar na “purificação” da essência alemã, e isto por meio da seleção racial e das destruições que ela acarreta.

Vamos mesmo mais longe no questionamento: é preciso se perguntar se não há, em seus escritos sobre Jünger, como que uma

¹⁹⁸ “[...] der Arbeiter... seine Tätigkeit als eine Form zu erkennen, in der das Gesetz der Rasse zum Ausdruck kommt” (ibidem, p. 35).

¹⁹⁹ Ver, acima, cap. 3, p. 174 e V. Farias, op. cit., p. 221.

“profecia” de Heidegger que, em outro plano, acompanharia a de Hitler e sua realização. Com efeito, os textos nos quais Heidegger anuncia uma “nova verdade do ser”, evoca “a essência oculta e ainda não purificada (*ungeläutert*) dos alemães” e faz o elogio exaltado do “ser-raça” (*Rassesein*) erigido em “fim último” pertencem à mesma época e ao mesmo registro. Do mesmo modo, um leitor atento é levado a se perguntar se “a verdade do ser” anunciada, o “ser-raça” erigido em fim último e a “essência dos alemães” que resta “purificar” não constituem, no espírito de Heidegger, uma só noção. Isto seria o prolongamento, conseqüente no horror, do que ele dizia desde as *Beiträge* sobre o “princípio *völkisch*”, relacionado por ele à conquista do “nível último do ser”, assim como sua afirmação sobre a “essência ainda não purificada dos alemães” pode mostrar-se como a retomada, uma década mais tarde, do que ele dizia em 1929 sobre o “enjudiamento” (*Verjudung*) da vida espiritual alemã.

Nessa hipótese, infelizmente suscitada por muitos textos para não ser considerada seriamente, a distinção heideggeriana entre a “realização da metafísica” e a “verdade do ser” começaria a revelar sua significação oculta (*verborgen*). A “metafísica”, com efeito, não é, em Heidegger, manifestamente, senão um nome arrancado à filosofia para valorizar e tornar aceitável uma coisa bem diferente: a “motorização da Wehrmacht”, entendida por ele como “ato metafísico”, a “seleção racial”, por ele qualificada de “metafisicamente necessária”, a derrota da França pelos exércitos do Reich nazista, comentada por ele como o “dia em que um povo não está mais à altura da metafísica surgida de sua própria história” – em suma, tudo o que caminha no sentido da realização da dominação planetária da Alemanha hitlerista e nazista. Quanto à “verdade do ser” que se revelaria na sequência dessa realização, podemos começar a entrever de que pode se tratar pela leitura de seus textos sobre o “ser-raça” (*Rassesein*) e sobre a “essência dos alemães” ainda não “purificada”: *a “verdade do ser” aparece agora como indissociável da “purificação” futura da essência e da raça alemã.*

Quando Heidegger insiste sobre o fato de que a “metafísica” precisa ser positivamente realizada e superada, podemos compreender

agora, a partir do que ele designa efetivamente como “metafísica” nos exemplos fornecidos anteriormente, de que ele trata: a potência e a dominação são para ele apenas caminhos destinados a permitir o que ele chama de “purificação da essência alemã” e o desvelamento da “verdade do ser”. A indeterminação dessa “verdade” que, enquanto “desvelamento”, remete a alguma coisa de oculto, para não dizer oculto, constituiu toda a força do texto de Heidegger, bastante inapreensível para parecer escapar à crítica, bastante misteriosa para que cada um insira o que desejar: para os teólogos tomistas, é Deus, para as almas místicas, o inefável... Contudo, se lemos atentamente os escritos de Heidegger hoje acessíveis, é algo bem diferente que se desvela progressivamente e que analisamos como a introdução dos fundamentos do nazismo e do hitlerismo na filosofia. A “superação” heideggeriana da “metafísica” não é, portanto, de modo algum uma superação do nazismo considerado em seus fundamentos racistas, mas o anúncio de uma “verdade” do “ser” que permanece a mesma do nazismo, a saber, a crença na “purificação” necessária da essência alemã. Como tal, ela constitui menos uma “religião política” do que uma mitologia racial que, sob formas edulcoradas e cifradas, continua a animar Heidegger até o fim.

Hoje precisamos tomar consciência da natureza desse empreendimento, reconhecê-lo pelo que é, ter a paciência de analisar seu caráter monstruoso a fim de nos libertarmos definitivamente dele. Desviar, devastar, destruir radicalmente a filosofia, é isto o que empreende Heidegger. Ele mesmo, aliás, não esconde, depois da guerra, especialmente na *Carta sobre o Humanismo*, dirigida a Jean Beaufret, que o “pensamento futuro” que pretende promover “não será mais filosofia”.²⁰⁰ E não há mais certeza de que o que Heidegger prepara merece ainda o nome de “pensamento”. Estamos convencidos, por nosso lado, ao final das pesquisas realizadas neste livro, que a obra de Heidegger jamais pertenceu à filosofia no sentido profundo do termo, pois não basta escrever sobre

²⁰⁰ “Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie...” (Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, op. cit., p. 166).

Aristóteles, Descartes ou Hegel para ser filósofo, se os fundamentos sobre os quais se apoia constituem a negação mesma da obrigação moral de respeitar o homem como tal, independentemente de seu pertencimento a esta ou aquela comunidade, a este ou aquele povo, a determinada “raça”.

O ANTISSEMITISMO DE HEIDEGGER EM 1944

Para um trabalho comparável àquele realizado neste livro para a filosofia seria preciso, para melhor lhe resistir, avaliar a devastadora influência de Heidegger na poesia. Gostaríamos, a esse respeito, de chamar a atenção para um texto que revela com que intenção Heidegger escolheu o que ele designa como “o” poeta da Alemanha, e isto nos permitirá mostrar a permanência de seu antissemitismo em 1944. No curso intitulado *Poesia e Pensamento*, que redigiu para o semestre de inverno de 1944-1945, e do qual só leu duas seções antes de ser alistado, por pouco tempo, no serviço do *Volksturm*, Heidegger cita a seguinte frase de Nietzsche, para em seguida comentá-la:

“A Alemanha só produziu um poeta além de Goethe: foi Heinrich Heine – e além disso, um judeu...”

Essa frase lança uma estranha luz sobre o poeta Goethe. Goethe – Heine, “o” poeta da Alemanha. Onde se encontra Hölderlin...?²⁰¹

Ele não diz mais: o mero fato de evocar a comparação nietzschiana entre Goethe e um poeta “judeu”, Heine, lhe bastou para desqualificar Goethe, do qual não tratará mais. Só Hölderlin será retido como “o” poeta dos alemães.

Estamos no final de 1944, num momento em que o empreendimento de extermínio dos judeus da Europa pelos nazistas é uma realidade certamente conhecida, em particular por Heidegger. Este, no entanto, continua a desenvolver o mito germânico do poeta e do pensador e a

²⁰¹ “Deutschland hat nur einen Dichter hervorgebracht, außer Goethe: das ist Heinrich Heine – und der noch dazu ein Jude... Dieses Wort wirft ein seltsames Licht auf den Dichter Goethe. Goethe – Heine, ‘der’ Dichter Deutschlands. Wo bleibt Hölderlin...?” (Heidegger, *Dichten und Denken*, GA 50, 150-51).

extrair argumentos de seu próprio antissemitismo e daquele de seus ouvintes para escolher “o” poeta dos alemães. Nessa época de derrota iminente, ele não evoca mais, depois do poeta e do pensador, o terceiro termo, a saber, a atividade política dos criadores do Estado, como fizera uma década antes, em seu curso sobre *O Reno* de Hölderlin, a exemplo do próprio Hitler em *Mein Kampf*. Todavia, Heidegger persiste em reter os dois únicos nomes magnificados pelos nazistas: o de Hölderlin, para a poesia, e o de Nietzsche, para o pensamento, ambos interpretados de maneira abusiva. E o primeiro longo fragmento que Heidegger cita de Nietzsche em *Dichten und Denken* diz respeito às “duras raças da Europa do Norte”.²⁰²

De resto, sabe-se que, desde Norbert von Hellingrath e Stefan George, a extrema-direita alemã substituíra Goethe por Hölderlin. Carl Schmitt ainda o enfatiza depois da guerra, em seu *Glossarium*:

O trágico da assimilação [judia] depois de 1900: eles não podiam, no total, acompanhar o grande passo de Goethe a Hölderlin, mas permaneceram na antiga cultura, com a qual criticaram a nova, a partir de um inconsciente e provocativo sentimento de superioridade. Não compreenderam a passagem do conceito à *Gestalt*, nem o que isto significava no espírito alemão. Ou então, compreenderam muito bem, como Gundolf.²⁰³

Schmitt não esconde a implicação *völkisch* da substituição de Goethe por Hölderlin, especialmente no círculo de Stefan George, ao qual se ligava Gundolf, embora judeu – esse círculo, aliás, assumira desde 1918 a suástica como símbolo. Tratava-se de romper com a cultura da assimilação, não se apoiando mais sobre a universalidade do conceito, mas sobre a particularidade racial da *Gestalt*.

²⁰² “die starken Rassen der nördlichen Europa”, GA 50, 108.

²⁰³ “Tragik des j. Assimilantentums seit 1900: sie konnten, als ganzes, den großen Schritt von Goethe bis Hölderlin nicht mitmachen, sondern blieben in der alten Bildung, mit der sie jetzt die neue kritisierten, aus einem aufreizend ahnungslosen überlegenheitsgefühl heraus. Sie begriffen nicht den Schritt vom Begriff zur Gestalt und was im deutschen Geist damit gemeint war. Oder sie begriffen zuviel, wie Gundolf” (Carl Schmitt, *Glossarium*. Berlin, 1991, p. 153); ver Denis Trierweiler, “Carl Schmitt, *Glossarium* (Extraits)”, *Cités*, n. 17, 2004, p. 189.

Todo esse conteúdo antissemita ressurgiu nos cursos de Heidegger em 1944. Para rejeitar Goethe e o universalismo da cultura que ele representa, Heidegger, não sem uma boa dose de perversidade, serve-se da associação feita por Nietzsche dos nomes de Goethe e Heine e do fato de que Nietzsche enfatiza a judeidade de Heine (cujo nome era radicalmente proscrito pelos nazistas) para desqualificar o próprio Goethe. A “estranha luz” lançada sobre Goethe, segundo Heidegger, significa, bem entendido, o fato de que, se Nietzsche mesmo pôde associar um “judeu” ao nome de Goethe, este último está de alguma maneira “manchado” e não pode ser retido como “o” poeta dos alemães.

Depois da derrota do nazismo, Heidegger persiste, na *Carta sobre o Humanismo*, em afirmar que o pensamento de Hölderlin é “por essência mais original e, por isso mesmo, mais futurista que o cosmopolitismo de Goethe”.²⁰⁴ Isto mostra bem que Heidegger não mudou depois de 1945, mesmo que ele mascare agora o fundo antissemita de sua rejeição ao “cosmopolitismo”.

DO REVISIONISMO DA RESPOSTA A MARCUSE AO NEGACIONISMO ONTOLÓGICO DAS CONFERÊNCIAS DE BREMEN

O “silêncio” de Heidegger concernente ao extermínio dos judeus da Europa pelos nazistas foi motivo de muitas glosas. Na realidade, ele não se calou absolutamente, e o que ele exprimiu é bem pior do que o silêncio.

Em 28 de agosto de 1947, Herbert Marcuse lhe escreve de Washington:

Um filósofo pode se enganar em política, caso em que ele reconhecerá publicamente seu erro. Contudo, ele não pode se enganar sobre um regime que matou milhões de judeus simplesmente porque eram judeus,

²⁰⁴ “Das [...] Denken Hölderlins [...] ist darum wesentlich anfänglicher und deshalb zukünftiger als das blosse Weltbürgertum Goethes” (Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, op. cit., p. 96).

que fez do terror um estado de coisas normal e que transformou tudo o que pertencia aos conceitos de espírito, de liberdade e de verdade em seu contrário sangrento.²⁰⁵

Ele espera de seu antigo mestre, portanto, uma declaração na qual ele não reconheceria somente seu “erro” pois, em sua adesão ao nazismo, trata-se bem mais do que um “erro” político, mas declararia publicamente que ele mudou de ponto de vista. Sem essa declaração, a filosofia e o nazismo eram incompatíveis, só se poderia recusar ver em Heidegger um filósofo.

O revisionismo da resposta de Heidegger ultrapassa o entendimento. Enviada em 20 de janeiro de 1948, sua resposta é constituída de seis pontos cuidadosamente numerados. Depois de ter afirmado “o quanto é difícil discutir com pessoas que não estavam mais na Alemanha desde 1933”, mas sem uma palavra sobre as razões pelas quais Marcuse tivera de fugir da Alemanha em 1933, (1) ele começa por justificar sua adesão pública desde 1933 em termos que mostram claramente que ele continua se acreditando justificado (ele esperava do nacional-socialismo “uma renovação espiritual da totalidade da vida...”) e pergunta a Marcuse se ele “leu *inteiramente*” seu discurso do reitorado! (2) Ele indica em seguida que teria reconhecido, desde 1934, o que chama de seu “erro político”. Marcuse mostrou bem, no entanto, que o termo “erro” não pode de modo algum convir quando se trata da adesão a um empreendimento como o nazismo, cujos fins de extermínio eram claramente apregoados por Hitler desde a origem. (3) Em terceiro lugar, Heidegger se abriga por trás de uma frase de Jaspers segundo a qual “ter sobrevivido, esta foi nossa falta”, sem marcar qualquer

²⁰⁵ “Ein Philosoph kann sich im Politischen täuschen – dann wird er seinen Irrtum offen darlegen. Aber er kann sich nicht täuschen über ein Regime, das Millionen von Juden umgebracht hat – bloß weil sie Juden waren, das den Terror zum Normalzustand gemacht hat und alles, was je wirklich mit dem Begriff Geist und Freiheit und Wahrheit verbunden war, in sein blutiges Gegenteil verkehrt hat” (Carta de Herbert Marcuse a Martin Heidegger, 28 de agosto de 1947, “Herbert Marcuse/Martin Heidegger Briefwechsel”. Peter-Erwin Jansen (org.), *Befreiung Denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu Herbert Marcuse*. 2. ed. ampliada, 2000, p. 135).

diferença entre a situação trágica de Jaspers, aposentado desde 1937, cuja esposa é ameaçada a todo instante em sua existência por ser judia, e sua própria situação de nazista reconhecido, ainda autorizado, por exemplo, em 1943, a passar férias em Estrasburgo, em plena guerra mundial! (4) Heidegger declara, em seguida, que seu ensino ministrado de 1933 a 1945 preservou seus estudantes da ideologia nazista: vimos, pelo contrário, o efeito devastador, enfatizado por Gerd Tellenbach, de sua influência sobre a juventude estudantil alemã, sua ascendência desastrosa sobre os discípulos de Erik Wolf e o real conteúdo de seus cursos e seus seminários, hoje acessíveis. A má-fé desdenhosa do ponto 5 atinge um ápice: uma declaração feita após 1945 o teria identificado aos nazistas que haviam publicamente declarado ter mudado de ponto de vista. Na realidade, todos os condenados de Nuremberg, com exceção de Hans Franck, persistiram em afirmar suas razões.

Vem, enfim, o sexto ponto. Heidegger se contenta em retomar a frase de seu correspondente sobre os milhões de judeus aniquilados pelos nazistas, para afirmar que ele pode somente acrescentar que, em lugar de “judeus”, poderia ter escrito “alemães do Leste” (*statt “Juden” “Ostdeutsche” zu stehen hat*), com a diferença de que tudo o que um dos aliados (a União Soviética) fez depois de 1945 é mundialmente conhecido de todos, ao passo que o que os nazistas fizeram permanecia oculto do povo alemão.

Todavia, onde estava Heidegger, então, quando, durante a Noite dos Cristais, em Friburgo, os bandos nazistas queimaram a antiga sinagoga *que se encontrava no centro da Universidade* e deteve numerosos judeus da cidade? Onde estava ele em 22 de outubro de 1940, quando os alemães atacaram e deportaram a totalidade dos judeus alemães da Província de Bade que ainda não haviam sido detidos? Como ele poderia ter ignorado a maneira pela qual se comportavam, no Leste, as forças nazistas, ele cujos dois filhos estavam no *front* do Leste? E como ele poderia ignorar tudo, ele que proclamava, ao longo de toda a década de 1930, a necessidade do “combate contra o asiático”, um termo que os nacional-socialistas só utilizavam para designar sobretudo os judeus? Aliás, se as tropas

russas – das quais três milhões de homens morreram de fome nos campos nazistas – deram com frequência mostras de rara brutalidade, não houve genocídio da população alemã do Leste.

O “revisionismo” da resposta, portanto, salta aos olhos. Como escreve Hugo Ott: “a querela dos historiadores de 1986 resultou de Heidegger”.²⁰⁶

Será possível ainda prosseguir numa discussão racional de semelhantes asserções? Como diz Marcuse em sua resposta a Heidegger, a propósito do fato de substituir “judeus” por “alemães do Leste”: “com essa frase, não estará o senhor fora da dimensão na qual uma comunicação entre homens ainda é possível – fora do *Logos*?”.²⁰⁷

Com efeito, após 1945, Heidegger, como veremos, abandona tudo o que funda humanamente a filosofia.

Foi nas quatro *Conferências de Bremen* de 1949, que se intitulam, respectivamente, “A Coisa” (*Das Ding*), “O Dispositivo” (*Das Ge-stell*), “O Perigo” (*Die Gefahr*) e “A Virada” (*Die Kehre*), que a negação heideggeriana da singularidade do genocídio nazista encontrou sua expressão suprema. Duas passagens precisam ser particularmente assinaladas. Heidegger evitou publicá-las em vida.

O primeiro texto fez parte da conferência intitulada “O Dispositivo”, pronunciada diante do público do “Clube de Bremen”, em 2 de dezembro de 1949, mas foi suprimido por Heidegger na primeira edição do texto, em 1962.²⁰⁸ Ele só foi revelado em 1983, em um

²⁰⁶ “Der ‘Historikestreit’ des Jahres 1986 ist von Heidegger vorweggenommen!” (Hugo Ott, op. cit., p. 186; trad. fr., p. 199. O historiador revisionista Ernst Nolte retoma essa frase em seu *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin, Frankfurt am Main, 1992, p. 220).

²⁰⁷ “Stehen Sie nicht mit diesem Satz außerhalb der Dimension, in der überhaupt noch ein Gespräch zwischen Menschen möglich ist – außerhalb des *Logos*?” (Herbert Marcuse a Martin Heidegger, 13 de maio de 1948, op. cit., p. 138-39).

²⁰⁸ Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen, 1962. Philippe Lacoue-Labarthe, que foi o primeiro a publicar a frase em francês, em *La fiction du politique* (1987, p. 58), engana-se ao situá-la na única conferência “que permaneceu inédita” (ibidem, p. 57). Com efeito, a passagem provisoriamente suprimida por Heidegger em 1962, depois restabelecida em 1994, pertence não à conferência “O Perigo”, que permanecerá inédita até 1994, mas àquela intitulada “O Dispositivo”.

estudo publicado por Wolfgang Schirmacher.²⁰⁹ O texto foi finalmente publicado em 1994, na *Gesamtausgabe*. Na mesma enumeração, Heidegger se entrega a comparações insustentáveis:

A agricultura é hoje uma indústria de alimentação motorizada, em sua essência a mesma coisa que a fabricação de cadáveres em câmaras de gás e campos de extermínio, a mesma coisa que o bloqueio e a redução de países à fome, a mesma coisa que a fabricação de bombas de hidrogênio.²¹⁰

Ao pronunciar semelhante frase, Heidegger exclui a si mesmo da filosofia e mostra que perdeu todo o sentido humano. Depois de ter exaltado, em seus cursos, a motorização da Wehrmacht como um ato “metafísico” – e sabe-se que os primeiros assassinatos com gás ocorreram em caminhões –, ele se serve agora do caráter planetário da técnica moderna para negar a especificidade irredutível do genocídio nazista e associá-lo a uma das manifestações mais banalizadas da tecnicização da existência, isto é, a transformação da agricultura em indústria de alimentação motorizada. O caráter insensato dessa afirmação é reforçado pelo fato de que ele assimila a morte programada de milhões de seres humanos a uma indústria destinada a fabricar cadáveres, como se a SS tivesse tido a intenção de produzir mecanicamente cadáveres como se fabrica açúcar, aniquilando milhões de homens, mulheres e crianças, completamente separadas por eles da espécie humana. É desse modo que a desumanização pelo nazismo das vítimas dos campos de extermínio se perpetua na frase de Heidegger.

Este último sabia perfeitamente o que ele fazia ao pronunciar essa frase. Desse modo, renunciou a publicá-la em vida, deixando à *Gesamtausgabe* o cuidado de dá-la a conhecer, o que teria sido o caso se um dos ouvintes não houvesse se adiantado.

²⁰⁹ Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit, Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg im Breisgau, München, 1983, p. 25.

²¹⁰ “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben” (citado por W. Schirmacher, op. cit., p. 25 e republicado em GA 79, 27).

Existe um segundo texto sobre os campos de extermínio nas *Conferências de Bremen*. Menos conhecido, mas ainda mais repleto das negras trevas que invadem o espírito de Heidegger, ele testemunha o que decidimos chamar de *negacionismo ontológico*. Na verdade, o que ele sustenta releva daquilo que Paul Celan chama de “inominável”. A expressão *negacionismo ontológico*, contudo, exprime bem o fato de que Heidegger não ataca somente a realidade histórica dos fatos, reduzindo consideravelmente os números das vítimas dos campos e negando toda especificidade ao genocídio nazista, mas ataca o *ser* mesmo das vítimas dos campos.

O texto se encontra na conferência intitulada “O Perigo”. Só se pôde conhecê-la em 1994, por ocasião da publicação das quatro *Conferências de Bremen* na *Gesamtausgabe*. Desta vez, nenhum ouvinte se adiantou. Com efeito, se dermos crédito ao testemunho de Heinrich Wiegand Petzet, não só essa conferência permaneceu inédita até essa data, como ela não teria sido pronunciada em 1949.²¹¹ Se o testemunho fosse confirmado, isso significaria que, evitando pronunciar essa quarta conferência, Heidegger estaria consciente de que ia bem mais longe do que na primeira passagem citada, que pertence à conferência intitulada “O Dis-positivo”. De qualquer modo, esse texto faz parte agora da *Gesamtausgabe*. Eis o que ele escreve:

Centenas de milhares morrem em massa. Morrem? Eles perecem. São mortos. Tornam-se peças de uma reserva de um estoque de fabricação de cadáveres. Morrem? São discretamente liquidados em campos de extermínio. E sem isso – milhões morrem de fome hoje na China. Morrer, no entanto, significa levar até o fim a morte em sua essência. Poder morrer significa ter a possibilidade desse procedimento. Nós só podemos fazê-lo se nossa essência visa a essência da morte. Contudo, em meio a mortos inumeráveis a essência da morte permanece irreconhecível. A morte não é nem o nada vazio, nem somente a passagem de um ente a outro. *A morte pertence ao Dasein do homem que sobrevém a partir da essência do ser*. Assim, ela abriga a essência do ser. A morte

²¹¹ Ver Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen, Begegnungen mit Martin Heidegger, 1929 bis 1976*. Frankfurt, 1983, p. 61.

é o abrigo mais elevado da verdade do ser, o abrigo que abriga em si o caráter oculto da essência do ser e reúne a salvação de sua essência.

Eis porque o homem pode morrer se e somente se o ser mesmo apropria a essência do homem na essência do ser a partir da verdade de sua essência. *A morte é o abrigo do ser no poema do mundo*. Poder a morte em sua essência significa: poder morrer. Somente aqueles que podem morrer são mortais no sentido que carrega essa palavra.²¹²

Esse texto ultrapassa tudo o que os nacional-socialistas posam ter afirmado. Os campos de extermínio não são mais somente o desembocar de um processo de segregação e de destruição. A “Solução Final” se torna o ponto de partida de alguma coisa de ainda mais inqualificável: a erradicação direta e total da possibilidade mesma da vida humana. A monstruosidade do que afirma Heidegger o situa fora de toda a filosofia. As expressões “verdade do ser”, “poema do mundo”, “abrigo mais elevado” não podem esconder a atrocidade do que é dito. O “morrem?” (*Sterben Sie?*) repetido três vezes provoca no leitor uma resposta insustentável: *segundo Heidegger, ninguém morreu nos campos de extermínio, porque nenhum dos que foram ali exterminados trazia em sua essência a possibilidade da morte*.

²¹² “Hunderttausende sterben in Masse. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches – Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heißt, den Tod in sein Wesen austragen. Sterben können heißt, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt. Der Tod ist weder das leere Nichts, noch ist er nur der Übergang von einem Seienden zu einem anderen. *Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen*. So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch den Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt. Den Tod in seinem Wesen vermögen, heißt: sterben können. Diejenigen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinn dieses Wortes” (Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 56).

É preciso tomar consciência da absoluta loucura dessas afirmações. Não estamos mais somente no campo do revisionismo, mas num total negacionismo, e mesmo em alguma coisa que ultrapassa as palavras e que é propriamente inominável. Heidegger não diz que as condições do assassinato de milhões de homens foram tais que eles não puderam morrer da maneira humana e digna à qual todo ser humano tem direito. Depois de ter negado, de maneira revoltante, a amplitude da Shohá, falando de “centenas de milhares”, quando vários milhões de seres humanos foram exterminados pelos nazistas, ele dá a entender que ninguém morreu nos campos de extermínio, porque nenhum daqueles que foram liquidados *podia* morrer.

É intencionalmente que, no início de seu texto, ele deixa de empregar a palavra “homem” a propósito das vítimas dos campos de extermínio. Heidegger pretende que só “pode” morrer aquele ao qual o “ser” conferiu o “poder”: aquele que está no “abrigo” da “essência” do ser. Aqueles que desapareceram nos campos de extermínio não podiam, assim, ser “salvos” pelo “ser”. Eles não eram “mortais”, logo, não são homens.

Não se pode ir mais longe na negação do ser humano do que o faz Heidegger. O genocídio dos judeus – a Shohá – e o assassinato de todos aqueles que igualmente faleceram nos campos de concentração e de extermínio nazistas: opositores políticos alemães, membros da resistência francesa e europeia, ciganos, prisioneiros de guerra russos e poloneses, não ocorreu, para Heidegger. As populações inteiras que foram mortas por gás, as crianças queimadas vivas em Auschwitz, tudo isso não teria concernido a seres humanos. Não só as populações massacradas não morreram, como não podiam sequer viver. A demência dessa condenação não tem limites. Ela leva a eliminar toda a vida humana e mesmo a possibilidade de seu ressurgimento.

O conteúdo do texto de Heidegger supera em abjeção o racismo nacional-socialista e a aniquilação física, moral e espiritual que ele visava. Depois de ter, em seus escritos sobre Jünger, associado a “verdade do ser” à “purificação da essência alemã”, ele sustenta agora que aqueles que “por essência” estão fora da “essência do ser” não têm a “possibilidade” de “querer” a morte. Eles não têm o ser, eles não *são*.

O que Heidegger afirma, portanto, não se liga somente às condições de extermínio programado nos campos: ele vai ainda mais longe e ataca o “ser” mesmo daqueles que foram exterminados. Não se trata apenas de destruí-los completamente, mas também de mostrar que não eram nada. Ao extermínio nazista que, de maneira insustentável, marcou em sua carne os seres humanos, adiciona-se um negacionismo ontológico radical, que corta a vida humana em sua raiz.²¹³

O fato de que Heidegger mescla a “poesia” à atrocidade dessa negação lança uma luz negra sobre o que Paul Celan, cujos pais foram mortos em deportação, teve de suportar por ocasião de sua visita a Todtnauberg.²¹⁴ Falou-se da doença do poeta, mas é da loucura de Heidegger, tal como ela transparece nas *Conferências de Bremen*, que é preciso tomar consciência. Hoje que sabemos até onde ele foi mentalmente na destruição da humanidade, sua frase sobre Celan, “ele é incurável”, ressoa como uma condenação sem apelo.

Parece que Paul Celan esperava de sua visita a Todtnauberg não uma reconciliação, mas uma “redenção”. Ele precisava para tanto levar Heidegger até os pântanos da Floresta Negra, ali onde os nazistas montaram os campos. Ele precisava caminhar com Heidegger sobre:

*Die halb-
Beschrifteten Knüppel-
Pfade im Hochmoor.*²¹⁵

²¹³ Essas análises críticas das “Conferências de Bremen” de 1949 são completadas e apresentadas com mais precisão numa conferência que proferi na Universidade de Bremen, em 30 de novembro de 2007, e publicada posteriormente. Ver, E. Faye, “Der Nationalsozialismus in der Philosophie: Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk”. In: H. J. Sandkühler (org.), *Philosophie im Nationalsozialismus*. Schriftenreihe der deutschen Abteilung des europäischen Unesco Lehrstuhls für Philosophie, vol. 4. Paris, 2008, S53-73.4.

²¹⁴ Jean Bollack teve a intuição disso. Ver seu estudo essencial e sua percepção do passeio no Pântano onde foram Celan e Heidegger: “O monte da morte: o sentido de um encontro entre Celan e Heidegger”, *La Grèce de Personne*. Paris, 1997, p. 349-76.

²¹⁵ “Les chemins de rondin à moitié foulés au haut plateau marécageux” [“As veredas meio pisoteadas no alto platô pantanoso” (N. T.)], Paul Celan, “Todtnauberg”, traduzido por Jean Bollack, “Le Mont de la Mort”, p. 355.

Era preciso mostrar, assim, que o solo da Floresta Negra não é feito do granito celebrado por Heidegger em sua homenagem a Schlageter.

Hermann Heidegger pretendeu que seu pai não sabia que Celan era judeu. Contudo, a frase de Martin Heidegger, “eu sei tudo dele”,²¹⁶ prova o contrário. Este último sabia perfeitamente o que fazia.

O poeta anotou, em 25 de julho de 1967, no álbum apresentado aos hóspedes da *Hütte*, a seguinte frase: “No livro da cabana, o olhar sobre a estrela vespertina, no coração, a esperança de uma palavra vindoura”.²¹⁷ Ora, eis o que lhe responde seu hóspede, em 30 de janeiro de 1968: “Meus votos? Que na hora apropriada o senhor entenda a língua na qual a poesia a ser feita se dirigirá ao senhor”.²¹⁸

A estrela da *Hütte* não é uma estrela da redenção. Jean Bollack enfatizou com razão a “desenvoltura” e “impertinência” da resposta de Heidegger. No entanto, o que diz este último sobre as vítimas dos campos nas *Conferências de Bremen* e sua frase sobre Heinrich Heine, poeta “judeu” cuja mera associação com o nome de Goethe lançaria sobre este uma “estranha luz”, nos impõem ir mais longe na compreensão do que visa Heidegger. Ele dá a entender a Celan que ele ainda não ouviu o apelo da “palavra” e, portanto, não atingiu a poesia. É a negação de seu ser poético e a destruição de tudo o que constitui sua vida. A resposta de Heidegger devolve Celan aos pântanos da morte.

Para retornar às *Conferências de Bremen*, a monstruosa significação das asserções citadas é confirmada pelo fato de que será somente em 1945, com a derrota total do Terceiro Reich, que Heidegger dirá temer “a aniquilação do homem”, como exprimirá nas

²¹⁶ “Ich kenne alles von ihm”. Ver Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*. Frankfurt, 1986, p. 59.

²¹⁷ “Ins Hüttenbuch, mit dem Blick auf den Brunnenstern, mit einer Hoffnung auf ein kommendes Wort im Herzen”. Ver Jean Bollack, “Le Mont de la Mort”, op. cit., p. 460 (trad. fr., p. 370).

²¹⁸ “Und meine Wünsche? Daß Sie zu gegebener Stunde die Sprach hören, in der sich Ihnen das zu Dichtende zusagt” (ibidem, trad. fr., p. 372).

Feldweg Gespräche, entrevistas entre dois prisioneiros de guerra alemães.²¹⁹ Enquanto a política de extermínio nazista implementada de 1942 a 1945 não provocava nele nenhum sobressalto de revolta, é somente quando “a essência dos alemães” lhe parece ameaçada em seu “ser” uma vez vencido o nazismo, que ele exprime um temor radical. Avalia-se por aí o impasse absoluto dessa doutrina, na qual não subsiste mais qualquer possibilidade de formar uma noção clara do ser humano como tal.

Em 1933, Heidegger respondera à questão “O que é homem?” pela afirmação “nós somos o povo”, e o único a ainda ter uma “história”. É mais radicalmente que ele identifica, depois da derrota do nazismo, a “essência do homem” com o destino exclusivo dos alemães de origem. Em 1945, sua crença no futuro da “essência alemã” permanece intocada. Como ele escreve em uma frase bastante obscura a Rudolf Stadelmann:

Nós, alemães, não podemos [...] declinar, porque ainda não nos elevamos e devemos primeiramente atravessar a noite.²²⁰

Para Heidegger, a travessia da noite começou em 1945 com a derrota do nazismo. Precisamos ter lucidez, portanto, sobre o que ele espera dessa “viagem ao fim da noite” e da esperada vinda do “derradeiro deus”. Há deuses cujo advento não podemos desejar.

O PERIGO DA OBRA DE HEIDEGGER E SUA POSTERIDADE NEGACIONISTA

A gravidade do perigo que hoje representa a difusão da obra de Heidegger se vê em seus prolongamentos em seus mais próximos

²¹⁹ Heidegger, *Feldweg Gespräche*, GA 77, 20-21 e 245. Em certos textos escritos em 1945, Heidegger afirma que “a guerra não decide nada” (*Der Krieg entscheidet nichts*), p. 244. Ele não dizia isto em junho de 1940! No fundo, todavia, Heidegger não mudou: como em 1935, ele continua a considerar os alemães como o meio e o coração” (*Herzmitte*) do Ocidente (ibidem).

²²⁰ “Wir Deutschen können [...] nicht untergehen, weil wir noch gar nicht aufgegangen sind und erst durch die Nacht hindurchmüssen” (Martin Heidegger a Rudolph Stadelmann, 20 de junho de 1945, GA 16, 371).

discípulos, os quais, uns em seguida aos outros, derivaram para um revisionismo cada vez mais radical, quando não caíram no negacionismo. Certamente, há entre aqueles que aprovam o conteúdo da obra de Heidegger, todos os casos possíveis, desde aqueles que partilham as mesmas convicções nacional-socialistas que ele, até aqueles que certamente não têm em si nada de nazistas, mas que, mantendo-se na superfície da obra, não procuram pesquisá-la em profundidade e adotam o risco pessoal de assimilá-lo e a responsabilidade moral de contribuir para sua legitimação. Ora, quanto mais se toma consciência do radicalismo e da permanência do nazismo de Heidegger, mais se é confrontado com uma escolha moral, intelectual e espiritual essencial. Uma vez que se compreendeu que sua obra constitui um prolongamento do hitlerismo e do nazismo no pensamento, ou se decide lhe resistir com a mesma determinação que aquela que foi outrora necessária para resistir ao nazismo, ou se deixa impregnar, possuir e dominar por ela. Sobre uma questão tão vital não pode haver acordo possível, nem meias-medidas.

Ora, o fato de admitir a obra de Heidegger como fonte de pensamentos é particularmente perigoso. Não é possível, com efeito, aprovar moralmente o que quer que seja que tenha ligação com o nazismo, sem correr o risco de se ver progressivamente totalmente destruído como ser humano. Ao risco de um naufrágio pessoal acrescenta-se o seguinte perigo: quem quer que se deixe possuir pelo culto de Heidegger a ponto de ver nele um “grande pensador” corre o risco, na medida em que descobre a intensidade de seu nazismo, de concluir que deve haver algo de “grande” no nazismo. Logo se chega ao gênero de questões que um comentador anglo-saxão formulou recentemente nestes termos:

Seu merecido nível de grande pensador da tradição filosófica vem acompanhado da aterradora possibilidade de que ele tenha tido razão no que concerne ao nacional-socialismo.²²¹

²²¹ “His deserved rank as a great thinker in the philosophic tradition, however, must be considered alongside the terrifying possibility that he was right about national-socialism” (Christophe Rieck, *Revolutionary Saints. Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*. Pennsylvania, 2002, p. 3).

O mesmo autor prossegue de maneira não menos odiosa:

Por mais chocante que possa ser essa sugestão para nossa sensibilidade moral, nossa integridade moral nos obriga a nos perguntarmos se o nacional-socialismo não representa a resposta autêntica à questão de saber como deveríamos viver.²²²

Não parece que a intenção desse autor seja apresentar uma apologia do nacional-socialismo, mas impressionar o leitor pela dramatização do que afirma. As questões que ele formula não são por isso menos revoltantes. Supõem que se conceba a inaceitável reabilitação do nazismo e pressupõem a opinião, cuja inconsistência nosso livro quis mostrar, segundo a qual Heidegger mereceria ser elevado ao nível de “grande pensador”. Com efeito, não só ele quis explicitamente arruinar a integralidade da tradição filosófica ocidental, descrevendo a ética como caduca e a metafísica como niilista, como sua cegueira e sua cumplicidade em relação ao empreendimento mais monstruoso que a humanidade conheceu provam que, de maneira alguma, ele foi um “pensador”.

Resta o problema desses autores que trabalham friamente na reabilitação por etapas do nazismo e do hitlerismo. Voltamos a encontrar aqui a realidade atual do revisionismo e do negacionismo. Várias estratégias são empregadas, e com frequência, pelos mesmos autores. Ora há um empenho em minimizar tanto quanto possível a questão do antissemitismo, a ponto de fazer dele uma questão secundária: para tanto, os revisionistas precisam do “trabalho” de negacionistas como Robert Faurisson, que chegam a negar a existência das câmaras de gás e, mais em geral, da Shohá – da *Endlösung*. Ora se pretende que o nazismo, e mesmo o antissemitismo de Hitler, compreendia um “núcleo racional” e “uma ponta de verdade”, como faz Ernst Nolte. Ele sustenta, com efeito, que o nazismo seria apenas a reação defensiva da existência alemã ameaçada pelo bolchevismo, como se a União Soviética, com a qual Hitler havia

²²² “As shocking as that suggestion is to our moral sensibility, our intellectual integrity obliges us to wonder whether national socialism represents *the* genuine answer to the question of how we ought to live” (ibidem).

pactuado, aliás, para melhor esmagar as democracias do Ocidente, justificasse de qualquer maneira que seja a política hitlerista de extermínio e de genocídio de populações inteiras.

É preciso lembrar que o historiador revisionista foi aluno e íntimo de Heidegger. Uma história relatada por ele nos revela o caráter estreito de suas ligações com a família Heidegger e prefigura de maneira simbólica o apoio que dará a seu antigo mestre. Em 1945, os aliados avançam sobre a cidade natal de Heidegger, Meßkirch, na qual se refugiara com sua mulher e com o próprio Nolte. Temendo ser detido, correu para uma bicicleta e fugiu para o Leste. O historiador revisionista voa em seu auxílio: “Eu o alcancei com minha própria bicicleta para lhe entregar uma mochila cheia de roupas apropriadas e alimentos que sua mulher me pedira para lhe entregar”.²²³

Cerca de meio século depois, quando a radicalidade do engajamento heideggeriano no nazismo começa a ser mais bem conhecido graças aos trabalhos de Hugo Ott e Victor Farias, o filho de Heidegger e responsável pela chamada edição “integral”, Hermann Heidegger, anuncia, por ocasião de uma entrevista na TV, a publicação próxima de uma biografia autorizada. Trata-se da monografia sobre Heidegger que Nolte publicou em 1992 sob o título: *Heidegger, Politik und Geschichte im Leben und Denken*.

Ora, nesse livro, Ernst Nolte aprova e justifica o engajamento nazista de Heidegger: ele estaria em seu “direito histórico” (*im historischen Recht*),²²⁴ como todos aqueles que optaram por Hitler em 1933. Nolte explicita a significação que confere a essa expressão, em uma “suma” publicada em 1998 sob um título inteiramente heideggeriano: *A Existência Histórica*. Apresentando-se não mais somente como “historiador”, mas como “pensador

²²³ Antonio Gnoli, “Il Sessantotto? Lo invento Heidegger”, entrevista com Ernst Nolte. *La Repubblica*, Roma, 11 de setembro de 1992, p. 31: a história é retomada por Thomas Sheehan num excelente artigo sobre Nolte e Heidegger: “A Normal Nazi”. *New York Review of Books*, XL, n. 1-2, 14 de janeiro de 1993, pp. 30-35.

²²⁴ “im historischen Recht” (Ernst Nolte, *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin, Frankfurt, 1992, p. 296).

da história”²²⁵ e da “existência histórica”, ele fala, como o autor de *Ser e Tempo*, em “existenciais” como “a religião, o Estado, a nobreza, a guerra...”.²²⁶ Segundo ele, a “singularidade da ‘Solução final’ nacional-socialista” seria o “dogma” da esquerda “desde 1968” (sob o nome de “esquerda”, Nolte entende quase tudo que não tenha a ver com a extrema-direita). Insinua-se, portanto, que a “solução final” não seria uma verdade histórica, mas uma tomada de posição ideológica, ou mesmo, segundo sua expressão, uma “quase-religião” (*Religionersatz*). Além disso, o nacional-socialismo não deveria ser considerado unicamente “de maneira moral, mas também de maneira histórica”. Na realidade, Nolte separa a história da moral para forjar a expressão “direito histórico”, por meio da qual ele pretende justificar o indesculpável: considerado em seu “direito histórico”, o nazismo não deveria mais ser considerado o “mal absoluto” e o “não direito” total, mas “como o fenômeno por meio do qual a existência histórica teria se tornado consciente de si mesma como estando ameaçada...” e teria conduzido um “combate político final”!²²⁷

É desse modo que Nolte apresenta o nazismo como uma forma de autodefesa, como se o extermínio dos povos empreendido por Hitler pudesse se justificar assim! E, ao identificar voluntariamente, exatamente como Heidegger, a “existência histórica” com o destino exclusivo do povo alemão unido sob a *Führung* de Hitler, ele eleva o nazismo ao nível de um “existencial”! Além disso, não é a destruição dos judeus da Europa que ele enfatiza, mas o caráter de “auto-destruição” (*Selbstzerstörung*) do nazismo. Sob sua pena, o nazismo se tornou um fenômeno historicamente legítimo, o qual se pode simplesmente lamentar que tenha acabado mal para seus autores.

²²⁵ “Ein Historiker oder Geschichtsdenker...” (Ernst Nolte, *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?* München, 1998, p. 11).

²²⁶ “Zu diesen Existenzialen gehören z.B. Religion, Staat, Adel, Krieg...” (ibidem, p. 10).

²²⁷ “Wenn er dasjenige Phänomen war, in dem die historische Existenz sich als gefährdete ihrer selbst bewußt wurde und einen politischen Endkampf führte...” (ibidem, p. 14).

Em suma, é a derrota de 1945, o esboroamento da Alemanha nazista, e não a Shohá, que ele lamenta.

Prefigurado pela resposta de Heidegger a Marcuse, o revisionismo de Nolte se propõe a reabilitar o nazismo em seu pretenso “direito histórico” e vem em seguida em auxílio de Heidegger para justificar o engajamento deste último. A teia está pronta, prestes a prender aqueles que se deixarem apanhar.

Em paralelo a Nolte, outro discípulo de Heidegger, que desempenhou papel decisivo em sua difusão na França, e cujo ensino (juntamente com o de seus discípulos) exerceu e continua a produzir danos em nossos liceus e cursinhos, percorreu todo o caminho que conduz do revisionismo ao negacionismo. Trata-se de Jean Beaufret, em torno do qual ainda subsistem muitas sombras, sem que o culto de seus discípulos consiga dissipá-las completamente. O fascínio de Beaufret em relação a certa visão da Alemanha mereceria ser estudado. Assim, ele foi a Berlim em 1932-1933 para uma estadia de pelo menos sete meses, e redigiu ali um memorial que permaneceu inédito sobre “O Estado em Fichte”. Terá ele tido contato, ao longo de suas pesquisas, com membros da “Sociedade Fichte” (*Fichte Gesellschaft*)? É uma questão que mereceria ser elucidada, pois de todas as sociedades filosóficas alemãs, foi a “Sociedade Fichte” que aderiu de maneira mais radical e mais completa ao nacional-socialismo.

De resto, depois da Segunda Guerra Mundial, Jean Beaufret manteve, sobre os inícios do nazismo, posições agressivamente revisionistas. Durante o inverno de 1963-1964, desenvolveu-se uma controvérsia nas tribunas do jornal *France-Observateur*, na sequência de um texto de Étiemble citando o germanista Robert Minder sobre o nazismo de Heidegger. É uma carta de Dominique Janicaud que desencadeia a polêmica,²²⁸ e Jean Beaufret intervém em três ocasiões. Em uma carta publicada em 31 de dezembro de 1963, ele coloca a seguinte questão:

²²⁸ Dominique Janicaud, no entanto, não evoca jamais a controvérsia, em seu *Heidegger em France* (Paris, 2001).

Toda a questão, isto é, aquela que não é jamais posta, é a meu ver a de saber se, sim ou não, em 1933, a emergência de Hitler como chanceler, diante de uma situação propriamente alemã e cujo aspecto trágico o resto da Europa se empenhava em virtuosamente ignorar, não comporta ambiguidades suficientes para que um homem que não era “mais do que homem”, segundo a frase de Descartes, tenha podido por um momento dar sua fé àquele que prometia “reparar em quatro anos as faltas cometidas em 14 anos” (Discurso de Hitler 1-3-33) – e isto a ponto de aceitar nessa data, ainda que sob condição, estar inscrito no NSDAP da época.

Esse texto nos revela de maneira indiscutível que, em 1963, Jean Beaufret já estava bem envolvido nos meandros do revisionismo. Nós o vemos utilizar de maneira inaceitável o nome de Descartes a propósito de uma frase do *Discurso do Método*, a qual diz respeito à salvação da alma, e, portanto, não pode se aplicar de modo algum à questão política da relação com o nazismo. E Beaufret não hesita em argumentar com base em um discurso de Hitler, como se o enunciado que cita pudesse apagar em seus ouvintes a realidade de uma doutrina fundamentalmente discriminatória e racista, cuja realidade já era programada desde antes de *Mein Kampf*.

Aliás, o tortuoso enunciado da questão contém, na realidade, a resposta: segundo Beaufret, a “situação propriamente alemã” de 1933 “comporta” “ambiguidades suficientes” para que Heidegger se alie a Hitler e dê sua adesão ao NSDAP.²²⁹ Ora, se se pode sempre dizer de uma situação histórica que é ambígua, a “resposta” de Hitler e do NSDAP não o era. O “alinhamento”, a introdução do “princípio do *Führer*”, as leis racistas imediatamente promulgadas e aplicadas, os autos de fé de livros, a abertura dos primeiros campos de concentração, os abusos da SA, tudo isso revelava, sem qualquer ambiguidade, a brutalidade discriminatória da política implementada. A esse respeito, a posição de

²²⁹ Jean Beaufret apresenta a adesão incondicional e entusiástica de Martin Heidegger, como o prova, por exemplo, a carta a seu irmão Fritz (ver, acima, p. 138, como uma “aceitação” temporária e “sob condição”. Assim é a lenda que Beaufret propagou na França durante mais de trinta anos.

Alfred Grosser, publicada no *France-Observateur* de 9 de janeiro de 1964, é inapelável:

Meu desacordo com o Sr. Beaufret é total. Defendo a indulgência para aqueles que cedem sem saber exatamente em que cediam, para os jovens que equivocadamente se entusiasmarão. Contudo, um grande filósofo que prega contra a liberdade de espírito, que convida seus estudantes à obediência incondicional a um homem e a uma ideologia cujos efeitos sobre a vida do espírito são perfeitamente manifestos desde essa época (depuração das universidades, detenções e internamentos, autos de fé de “maus” livros”, etc.): não, realmente, a indulgência não parece se aplicar no caso de Martin Heidegger!

No entanto, pode-se ainda falar de “grande filósofo”? Os textos desde então conhecidos, e especialmente aqueles revelados em nosso livro, levam, hoje, a uma resposta negativa.

No longo artigo que publica em 6 de fevereiro de 1964, e a propósito do que chama de “fundo da questão”, Jean Beaufret pretende que os fatos mencionados por Alfred Grosser “são precisamente os motivos da demissão de Heidegger”. Sabemos que não foi nada disso, não só porque o radicalismo destruidor do empreendimento nazista já era manifesto antes da adesão de Heidegger ao NSDAP, em 1º de maio de 1933, como porque está hoje definitivamente provado que este último participou ativamente do “alinhamento” geral, da introdução do “princípio do *Führer*” na Universidade e da promoção da legislação racista e antisemita que, depois de ter imposto a destituição de professores “não arianos”, fixou, sob a expressão pomposa de “novo direito dos estudantes”, um *numerus clausus* restringindo consideravelmente o acesso de estudantes judeus à universidade.

Não detalharemos mais as posições de Jean Beaufret. Assinalaremos simplesmente que se apropriou do sofisma muitas vezes enunciado, a saber, que se um “poeta” como Gottfried Benn e um “grande filósofo” como Heidegger “optaram” por Hitler, é que devia haver razões para isso. Uma vez mais, vê-se como toda tentativa de justificação do hitlerismo de Heidegger logo acaba, mais cedo ou mais tarde, por legitimar o próprio Hitler.

Ora, hoje sabemos até onde foi Jean Beaufret nesse sentido: ele adotou o negacionismo histórico mais radical, partilhando as teses de Robert Faurisson, ou seja, a negação da existência de câmaras de gás e de extermínio dos judeus pelos nazistas. Em 22 de novembro de 1978, em uma carta a Faurisson, que fora seu aluno e cujo endereço havia reencontrado graças a seu “velho amigo” Maurice Bardèche,²³⁰ Beaufret elogia sua “coragem” e lhe exprime sua “estima”. E lhe diz isto: “De minha parte, fiz mais ou menos o mesmo caminho que o senhor, e me tornei suspeito por ter levantado as mesmas dúvidas”.

Robert Faurisson publicou a carta, assim como outra de seu antigo professor, nos *Annales d'Histoire Révisionniste*.²³¹ No ano seguinte, ele dedicou um de seus artigos “à memória de Martin Heidegger e de Jean Beaufret, que me precederam no revisionismo”.²³²

O revisionismo entre os heideggerianos não se deteve em Jean Beaufret. Em uma carta aberta a Hugo Ott,²³³ o principal discípulo de Beaufret e o atual representante e detentor de direitos de Heidegger na França, François Fédier, tenta desculpar seu mestre formulando um único argumento: ele não teria sabido, em 1978, quem era Robert Faurisson.²³⁴ Nessa data, no entanto, Faurisson

²³⁰ Maurice Bardèche é cunhado de Robert Brasillach e, pouco tempo depois da Segunda Guerra Mundial, ele empreendeu a “revisão” do processo de Nuremberg, em uma série de obras. Beaufret assinala que não partilha a “doutrina” de Bardèche, mas mesmo assim mantém sua amizade com um autor que se consagrou a reabilitar a “colaboração” com o nazismo.

²³¹ “Jean Beaufret à Robert Faurisson”. *Annales d'Histoire Révisionniste*, n. 3, outono-inverno de 1987, p. 204-05.

²³² Robert Faurisson, “Les Révisionnistes Proposent um Débat Public”. *Annales...*, n. 4, primavera, 1988, p. 9.

²³³ No prefácio à sua monografia sobre Heidegger, Hugo Ott evocara brevemente a convergência entre Beaufret e Faurisson, que ele designava, com razão, como “o inqualificável propagandista da mentira” sobre a realidade de Auschwitz.

²³⁴ François Fédier, “Lettre au Professeur H. Ott”. *Regarder voir*. Paris, 1995, p. 245-52. François Fédier retoma o mesmo procedimento que em seu *Anatomie d'un Scandale*, no qual pretende que Heidegger não podia saber, em vida, quem era verdadeiramente o eugenista e raciólogo Eugen Fischer – principal caução médica das leis de Nuremberg sobre a “defesa do sangue alemão” – com quem

já tornara públicas suas teses negacionistas. E é um fato que Jean Beaufret tenha expresso “as mesmas dúvidas” que Faurisson sobre a realidade das câmaras de gás e do extermínio dos judeus por Hitler. O argumento de François Fédier não pode por conseguinte apagar essa realidade. De resto, observa-se que nem uma vez, em seu artigo, ele rejeita as teses negacionistas de Faurisson.

Além disso, François Fédier adotou o revisionismo de Nolte, a ponto de participar, em 1995, de um volume apologético em favor deste último. Em sua contribuição, ele sustenta que:

O niilismo, do qual o nazismo constitui a primeira efetivação histórica, não é em si criminoso. Ele não é *neutro*, tampouco, mas, enquanto fenômeno histórico, portador – em condições de igualdade – de possibilidades positivas assim como possibilidades negativas.²³⁵

Essas afirmações consistem em dizer que haveria tanto “possibilidades positivas” como “possibilidades negativas” no fundamento do nazismo. Se seu autor não vai tão longe quanto Nolte no revisionismo histórico explícito, ele se engaja ainda mais na reabilitação parcial dos fundamentos mesmos do nazismo. Além disso, a intricação entre o revisionismo de Nolte e a posteridade direta de Heidegger vai tão longe que, na apresentação de conferências pronunciadas por Nolte na Itália, seu editor italiano, Massimo Amato, se apoia na passagem que citamos do texto de François Fédier para acomodar as teses do historiador revisionista.²³⁶

Um novo passo foi recentemente dado com a “suma” revisionista de Christian Tilitzki, publicada em 2002 na Akademie Verlag, e que se intitula *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. O autor se apresenta como

cultivou até o fim relações amigáveis. Bastava, contudo, dar uma olhada nas publicações racistas e radicalmente antisemitas de Fischer, que cita e comenta, por exemplo, Erik Wolf, em 7 de dezembro de 1933, numa conferência à qual assistia o reitor Heidegger.

²³⁵ F. Fédier, “Critique et Soupçon”, *ibidem*, p. 287.

²³⁶ Massimo Amato, “Présentation”. In: Ernst Nolte, *Les Fondements Historiques du National-socialisme*. Paris, 2002, p. 16.

discípulo de Ernst Nolte, que empreendeu a “historicização da nova redação da história da filosofia”.²³⁷ Na realidade, ele retoma, endurecendo-as, as teses revisionistas de Nolte. A “posição alemã” de 1918 a 1945 é apresentada como “politicamente legítima”, em uma situação internacional descrita em termos noltianos como a de uma “guerra civil”.²³⁸ A “visão de mundo nacional-socialista” é apresentada como dizendo respeito a um “núcleo racional”, que consiste na “oposição entre a particularidade e a universalidade”.²³⁹ Bem evidentemente, não se trata de uma “particularidade” qualquer, mas da “particularidade da ‘existência *völkisch*’ contra todos os universalismos”.²⁴⁰ Ora, a “particularidade *völkisch*” não significa senão a afirmação discriminatória da supremacia de uma “raça”, de modo que situação histórica alguma poderia legitimá-la no que quer que seja. É preciso portanto encarar a realidade: sob palavras emprestadas e argumentos especiosos, o livro de Christian Tilitzki é um projeto de reabilitação do nazismo e é extremamente grave que semelhante livro seja editado por uma editora que publica as obras de Aristóteles e Leibniz.

Para tornar menos inaceitável seu projeto de “revisão” do nazismo, Tilitzki afirma que “o ‘racismo’ é apenas *um* elemento do particularismo”.²⁴¹ Na realidade, a extensão dos desenvolvimentos que o autor consagra à raça prova que não se trata de modo algum de um elemento entre outros.²⁴² A obsessão racial do nazismo invade até mesmo a “filosofia”, como se vê por exemplo no fato de que, no *Dicionário Filosófico* de um autor nazista como Heinrich

²³⁷ “Perspektiven für eine Historisierung der neueren Philosophiegeschichtsschreibung” (C. Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie...*, p. 15).

²³⁸ “Wer die deutschen Positionen als politische legitime in einem Weltbürgerkrieg akzeptiert...” (ibidem, p. 28).

²³⁹ Ibidem, p. 29.

²⁴⁰ “die Partikularität ‘völkischer Existenz’ gegen alle Universalismen” (ibidem, p. 30).

²⁴¹ Ibidem.

²⁴² Ver “Die Kommentierung der NS-Rassenideologie und Rassenpolitik”. In: Ch. Tilitzki, op. cit., p. 1041-74.

Schmidt, o artigo “Raça” passe de 12 páginas (em 1930) a 148 páginas (em 1934).²⁴³

Ora, no livro de Tilitzki, Martin Heidegger não é situado no mesmo plano que os outros universitários citados: ele constitui menos um objeto de análise do que uma figura exemplar e uma fonte maior de inspiração para o projeto revisionista do autor. Esse fato confirma a existência de laços substanciais entre a obra de Heidegger e o revisionismo. Assim, é a “profissão de fé” de Heidegger “em relação a Adolf Hitler”, de 11 de novembro de 1933, que é tomada como exemplo de uma atitude legítima de afirmação de si da existência alemã e do “verdadeiro ser” (*wahres Sein*).²⁴⁴ Tilitzki ataca Victor Farias – qualificado de “simplificador” e rejeitado por “seu cosmopolitismo utópico” – assim como Hugo Ott, George Steiner, Bernd Martin e Alexander Schwann. Só encontram graça a seus olhos as “interpretações alternativas” de Ernst Nolte e de Hartmut Tietjen, antigo secretário particular de Martin Heidegger e um dos principais artífices da *Gesamtausgabe*.

De resto, não só Tilitzki afirma que a adesão de Heidegger a Hitler era legítima, como estuda em seu livro a carreira universitária de “filósofos” nazistas como Alfred Baeumler, Erich Rothacker, Arnold Gehlen, Ernst Krieck ou Hans Heyse, como se a vida universitária houvesse continuado normalmente na Alemanha após a destituição e emigração dos filósofos judeus, e como se essas “figuras” do nazismo constituíssem autênticos “filósofos”. Com Tilitzki, o revisionismo não perverte mais somente a história, mas a visão que se pode ter da própria filosofia.

Contra essa radical perversão do pensamento, é preciso reafirmar que filosofia alguma pode se constituir sobre a negação da existência do homem como tal. Por trás da proclamação de uma pretensa “particularidade” – termo que os nazistas não empregavam e ao qual o autor recorreu para tentar tornar aceitável seu texto –

²⁴³ Ibidem, p. 1068-69.

²⁴⁴ “Ein Fallbeispiel: Heidegger und der deutsche Austritt aus dem Völkerbund” (ibidem, p. 24-28).

é a afirmação assassina da dominação de uma “raça” que se perfila. O livro de Tilitzki nos confirma, portanto, que, sob as aparências da “objetividade” histórica, a legitimação do nazismo se efetua de maneira cada vez mais insistente.

Vemos, de resto, por meio das múltiplas “figuras” cujo percurso o autor descreve, a que ponto o nazismo se apoderou sistematicamente de todos os domínios da “filosofia” universitária para destruir progressivamente toda possibilidade de pensamento. Em suma, esse livro nos confirma o perigo que o nazismo representa para a vida do pensamento, e a necessidade de opor obstáculo, de maneira resoluta, a toda tentativa de legitimação desse movimento.

A gravidade das derivações que assinalamos revela a periculosidade da obra de Heidegger. Há com efeito um conjunto de reciprocidades causais entre sua influência direta sobre o revisionismo e o negacionismo, e o apoio que o revisionismo de autores como Nolte, Beaufret, Fédier ou Tilitzki traz à causa heideggeriana. Chama particularmente atenção as semelhanças entre a perda de toda referência ética na noção noltiana de “direito histórico” e a maneira pela qual Heidegger mesmo desqualifica violentamente toda referência à moralidade, especialmente em *Koinon*. É certo, com efeito, que uma vez destruída a atitude moral e, portanto, a filosofia, que só pode se constituir sob essa condição, não existe mais limite intransponível entre o que é humanamente aceitável e o que não o é. Pode-se então, servindo-se de expressões tão indeterminadas como “verdade do ser” ou o “direito histórico”, promover progressivamente – ou brutalmente, se a história se acelerar – as realidades mais discriminatórias e mais letais.

É preciso reconhecer, enfim, que é a responsabilidade de Heidegger que é a mais considerável, pois, ao introduzir o hitlerismo e o nazismo na filosofia, ele empregou todos os meios para devastá-la e destruí-la em seus próprios princípios. Os fundamentos do nazismo assim legitimados puderam se mostrar em domínios tão diferentes como o direito, a medicina ou a história. Ora, o caráter nocivo desse empreendimento não terminou com a derrota nazista de 1945. Ele se perpetua por meio dos escritos e, particularmente,

hoje, pela publicação da *Gesamtausgabe*. Além disso, como vimos, o negacionismo de Heidegger não ataca somente a verdade histórica, mas é a própria possibilidade da vida humana que é atacada até em suas raízes. O estudo aprofundado de sua obra nos mostrou que o nazismo não é somente a negação de um povo e de uma “raça”, mas visa a destruição do ser humano como tal. É vital, por conseguinte, tomar consciência, hoje, do perigo que representa a difusão da obra de Heidegger.

Conclusão

Avaliar em profundidade a perdição humana e a destruição interior às quais o nacional-socialismo conduziu tantos espíritos não é algo fácil. De nosso lado, jamais teríamos efetuado estas pesquisas se não tivéssemos sido guiados, na medida em que tomávamos consciência da gravidade do desastre, pela crescente convicção da necessidade vital de ver a filosofia se libertar da obra de Heidegger. Com efeito, seus escritos continuam a difundir as concepções radicalmente racistas e destrutivas para o ser humano que constituem os fundamentos do hitlerismo e do racismo.

Na obra de Martin Heidegger, são os princípios mesmos da filosofia que são abolidos. Lugar algum é deixado para a moral, aberta e radicalmente aniquilada. O respeito pela vida humana individual, a recusa da destruição, o escrúpulo interior da consciência que reflete sobre si e avalia a responsabilidade de seus pensamentos, de seus escritos e de seus atos, sem sequer falar da generosidade e da doação de si, todas essas qualidades essenciais para o homem e que a filosofia tem por vocação cultivar e reforçar são radicalmente erradicadas para dar lugar à exaltação de uma “raça dura”.

Além disso, o que agora sabemos sobre a maneira de agir de Heidegger – suas múltiplas cartas de denúncia e suas relações secretas, seu papel ativo na introdução do “princípio do *Führer*” na Universidade, os estreitos vínculos que estabeleceu com os responsáveis pelos autos de fé contra autores judeus, o projeto de falsificação de seus próprios escritos depois de 1945, depois, uma vez assegurada sua audiência planetária, a reintegração em suas obras

completas dos cursos e dos textos mais hitleristas e racistas – proíbe-nos de ver nele um filósofo.

É preciso lembrar, igualmente, seus ataques contínuos – com frequência, tão violentos quanto os de um Baeumler ou de um Krieck – contra o entendimento e a razão, sem os quais não existe nem equilíbrio humano nem retidão do pensamento. Se, na sacralização das palavras gregas, Heidegger mantém o termo “lógica”, ele arruína sua significação. O curso proferido sob esse nome na primavera de 1934, que exalta a voz do sangue e identifica o povo com a raça, mostra-o suficientemente, assim como sua afirmação disparatada segundo a qual “na lógica também se pode introduzir a figura do *Führer*”.¹ Não surpreende, portanto, que nas dezenas de milhares de páginas deixadas por Heidegger, não se encontre praticamente nenhuma referência a Sócrates. Ele substituiu a dialética que, desde Platão, permite a vitalidade do diálogo filosófico e funda a exigência intelectual do questionamento sobre os conceitos pelo uso ditatorial da palavra, e exaltou o combate até a aniquilação do inimigo.

Quanto à metafísica, que tem por vocação iluminar o espírito em sua busca de princípios e o exame crítico de suas faculdades, Heidegger travestiu sob esse nome, no final dos anos 1920, um *pathos* da angústia que não tem nada a ver com a exigência de verdade do pensamento. Ele chegou ao ponto, em 1930, de negar a universalidade do conceito de verdade e destruí-lo, designando por essa palavra o enraizamento da existência histórica do povo germânico no solo de sua terra natal, ou *Heimat*. Além disso, se, em seu livro sobre Kant, ele retomou a questão norteadora “o que é o homem?”, foi para dar a ela, em seus cursos dos anos 1933 e 1934, uma resposta racista e letal. Viu-se, com efeito, o elogio que ele faz da “transformação fundamental do mundo alemão” levada a cabo, segundo ele, pela “visão de mundo” de Hitler. E, durante a Segunda Guerra Mundial, a palavra “metafísica” foi utilizada por ele de

¹ “Auch in die Logik kann man die Gestalt des Führers hineinbringen”. A afirmação é relatada por Max Müller em *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, op. cit., p. 106.

maneira radicalmente distorcida a fim de enaltecer a motorização da Wehrmacht, a seleção racial e a invasão da França.

Como é possível considerar como filósofo um autor que se serve das palavras mais elevadas da filosofia para exaltar o poderio militar do nazismo e justificar a discriminação mais assassina? O exemplo de Heidegger nos mostra que não basta utilizar termos de filosofia ou comentar filósofos para ser um deles. Quando Heidegger utiliza o termo “liberdade” para indicar o domínio do ser humano pelo *Führer*, ou quando define a palavra “espírito” como equivalente do termo “tempestade” (*Sturm*), para galvanizar os estudantes da SA (*Sturmabteilung*) presentes na sala, não é enquanto filósofo que ele se exprime, mas como um ser que aceitou pôr todas as suas faculdades a serviço da supremacia do nazismo.

Ora, o nazismo de Heidegger já está presente nas obras anteriores a 1933. Se, em *Ser e Tempo*, ele se faz discreto, porque seu objetivo é suceder a Husserl, já se encontra ali a afirmação segundo a qual a existência humana só pode cumprir seu “destino autêntico” num “povo, numa comunidade”. No contexto da época, essa tese remete claramente às noções de “comunidade de destino” e de “comunidade do povo”, que são então termos distintivos dos nacional-socialistas.

O que é particularmente grave é que textos tão radicalmente destrutivos para o ser humano e para a filosofia como aqueles em que ele exalta a “voz do sangue” e as “forças da terra e do sangue”, aqueles que legitimam a “seleção racial” e o “pensamento de raça” e aqueles nos quais nega a especificidade do genocídio hitlerista e até a essência humana de suas vítimas, é que esses textos tenham sido integrados à *Gesamtausgabe* sem o menor repúdio por parte de seu autor ou dos editores. Do mesmo modo, está hoje definitivamente estabelecido que o nazismo de Heidegger não constitui de maneira alguma um “erro” do qual teria em seguida se afastado. O autor do discurso de reitorado se identificou voluntariamente com esse empreendimento e afirmou até o fim sua “verdade interna”, a “grandeza” e a “direção”, a seus olhos “satisfatória”, tomada pelo movimento nazista. Com a obra de Heidegger, foram os princípios do hitlerismo e do nazismo que foram introduzidos nas bibliotecas de filosofia do planeta.

A esse respeito, é profundamente escandaloso ver o responsável por todo o projeto e principal detentor dos direitos, Hermann Heidegger, publicar, no tomo 16, as conferências e os discursos mais pavorosos, como aquele de agosto de 1933, no qual todo o eugenismo do nazismo é justificado, e isto sob o título *Discursos e Outros Sinais de um Caminho de Vida*. Com efeito, como é possível fornecer como exemplo aos jovens filósofos, como um “caminho de vida”, textos nos quais o respeito pela vida humana é abertamente destruído? Além disso, não poderíamos aceitar o negacionismo do editor que, na apresentação do volume, ousa afirmar que Martin Heidegger não possuía tendências fascistas. E se é levado a perguntar se Hermann Heidegger, que foi, segundo seu próprio testemunho, bem mais nacional-socialista ainda do que seus pais durante os anos 1930, e o sabemos próximo do historiador revisionista Ernst Nolte, não partilharia as visões políticas de Martin Heidegger em seu discurso de reitorado? Com efeito, Hermann Heidegger não hesitou em discorrer recentemente sobre a obra de Heidegger, em *Junge Freiheit*, jornal de extrema-direita alemã.² Nessa entrevista, ele declara, particularmente, que o discurso do reitorado – no qual vimos que elogiou o “novo Direito dos estudantes”, as “forças da terra e do sangue” e o *Führerprinzip*, e que foi parcialmente reeditado em duas ocasiões por Forsthoff (com o *imprimatur* oficial do NSDAP), ao lado de discursos de Goebbels e Rosenberg – “não era um discurso nacional-socialista”! É difícil levar mais longe a negação da verdade histórica.

Eis porque é hoje necessário perguntar-se se é aceitável que os manuscritos de autores como Heidegger ou Baeumler continuem, 60 anos depois da Libertação, inacessíveis e controlados por próximos, cujas intenções são abertamente revisionistas e apologéticas. Esses arquivos deveriam ser abertos a todos os pesquisadores em nome do direito à verdade histórica.

² Ver *Junge Freiheit*, 1º de novembro de 2002, p. 10. Hermann Heidegger indica, na entrevista, que ele entrou na *Hitlerjugend* [Juventude hitlerista] em 1933, e que logo se tornou um *Jungvolkführer* [Líder da juventude do povo] entusiasta.

Para preservar o futuro do pensamento filosófico, é igualmente indispensável interrogar-se sobre a verdadeira natureza da *Gesamtausgabe* de Heidegger, com os princípios racistas, eugenistas e radicalmente destrutivos para a existência e a razão humanas que esses escritos trazem em si. Semelhante obra não pode continuar a figurar nas bibliotecas de filosofia: ela tem seu lugar, antes, nos arquivos de história do nazismo e do hitlerismo. É por isso que é preciso desejar que essa obra mundialmente traduzida e comentada seja objeto de pesquisas bem mais aprofundadas, o que permitirá ver claramente o que ela significa, tomar consciência de seus perigos, resistir aos princípios destrutivos que ela veicula, e opor-se à sua difusão na filosofia e em seu ensino.

Essas questões invocam um debate de fundo. Exigem igualmente outras pesquisas. Estas deverão incidir especialmente sobre os escritos e as atividades de Heidegger durante o período de guerra (1939-1945) e a estratégia de legitimação de sua obra, durante as três décadas do pós-guerra anteriores a seu falecimento (1946-1976). Será preciso analisar como se constituiu o mito e o culto da pessoa de Heidegger depois de 1945. Ver-se-á que seu poder de fascínio foi amplamente tributário da considerável influência que o nazismo e o hitlerismo exerceu sobre os espíritos, seja diretamente, seja de maneira insidiosa. A esse propósito, é profundamente perturbador ver que dois dos principais defensores de Heidegger, Jean Beaufret e François Fédier, e que desempenharam um papel central na difusão na França de sua doutrina, tenham chegado ao ponto, no primeiro caso, de se apropriar do negacionismo de Robert Faurisson, e no segundo caso, ao ponto de escrever em favor de Ernst Nolte.

Fora do círculo de apologistas reunidos em seu compromisso incondicional com o “mestre”, a influência de Heidegger teve três grandes ondas na França. É necessário evocá-las para questionar a esse respeito a carência de pesquisas aprofundadas e a ausência de vigilância que puderam levar seus representantes a participar, de maneira mais ou menos explícita e direta, da difusão e legitimação de sua obra.

Ligada à tradução da conferência intitulada “O Que É a Metafísica?” e trechos de *Ser e Tempo* reunidos em 1938 por Henry

Corbin, a primeira onda foi principalmente aquela do existencialismo de Jean-Paul Sartre. O autor de *O Ser e o Nada* contribuiu bastante para popularizar na França o “ser-com” ou *Mitsein* heideggeriano, mas numa versão muito edulcorada. A despeito da insistência de Heidegger sobre a necessidade do “combate” para libertar a “força do destino”, Sartre não parece ter percebido toda a dimensão política da “comunidade” ou *Gemeinschaft*: para ele, a “imagem empírica” que melhor conviria ao “nós” heideggeriano não seria a “luta”, mas a “*equipe*”... É verdade que Sartre não dispunha, em 1943, dos textos e dos documentos hoje publicados.

Bem diferente e mesmo oposta à primeira em seus pressupostos, a segunda onda seguiu-se à publicação, em 1947, da carta a Jean Beaufret denominada *Carta sobre o Humanismo*. Foi o “anti-humanismo” da geração de Louis Althusser e de Michel Foucault que, em seus últimos anos, reconheceu a influência exercida sobre eles por Heidegger. Foi uma época em que sua influência conduziu muitos espíritos a recusar toda filosofia do homem e da consciência. Era de bom tom, então, rejeitar com desprezo o “humanismo” de Sartre. Ignorava-se, em geral, que Heidegger começara escrevendo a este último e o elogiando, chegando mesmo a convidá-lo a Todtnauberg. Foi somente depois de ter compreendido que Sartre não viria lhe trazer sua caução que, segundo uma reviravolta cujos motivos eram estratégicos e não filosóficos, Heidegger passou a atacá-lo publicamente.

Inspirada principalmente nas conferências reunidas em 1968 em *Questions I* e na publicação, em 1971, da tradução do *Nietzsche* (cuja leitura também marcou Foucault), a terceira onda originou-se de uma leitura mais insistente de Heidegger. Seus representantes impuseram o tema heideggeriano do “fim da metafísica” e de sua “superação”, sem se perguntar em profundidade sobre a verdadeira significação da palavra “metafísica” em seus escritos, e particularmente, nos cursos dos anos 1939-1942. Daí nasceu a “desconstrução” que, traduzindo a *Abbau* e a *Destruktion* heideggeriana, partiu da França para a conquista dos “departamentos de humanidades” das universidades americanas, tendo no início o apoio decisivo de Paul

de Man.³ Essa iniciativa permitiu que Heidegger fosse difundido nos Estados Unidos, e depois no mundo todo, a ponto de mostrá-lo como principal representante daquilo que se chamou de “filosofia continental”. A hermenêutica heideggeriana penetrou também em vastos domínios da vida universitária francesa, incluindo os estudos cartesianos, difundindo a opinião – que se pôde ler, em 1981, nos versos dos volumes da coleção “Épiméthée” – segundo a qual Heidegger representaria o “fim” da metafísica e o “único caminho” para pensar, quando sabemos hoje a que ponto sua doutrina constitui um caminho sem volta, no qual toda a contribuição da filosofia é desconsiderada e destruída.

Tendo seguido caminho inteiramente diferente, concentramos nossas pesquisas durante muito tempo no pensamento humanista, a fim de mostrar a notável contribuição para a filosofia moderna de autores tão diferentes como Charles de Bovelles, Michel de Montaigne e René Descartes, que foram capazes de iluminar a evolução do ser humano e a realização de sua perfeição própria sem encerrá-la em uma doutrina fechada ou em um sistema. De resto, fomos levados a nos interrogar sobre a natureza das premissas de que procede uma obra como a de Heidegger, que não se inscreve nessa linhagem da filosofia a serviço da evolução humana, mas que se esforçou ao contrário em destruir sua contribuição essencial. Depois de termos intervindo no debate público sobre a oposição de Heidegger ao pensamento humanista da Renascença, e termos desenvolvido, em vários colóquios e seminários, uma crítica de conjunto aos textos de Heidegger consagrados a Descartes, quisemos ter clareza sobre a origem mesma do problema, investigando os fundamentos sobre os quais se apoiou Heidegger.

Na medida em que descobríamos novos textos, nossas pesquisas nos fizeram tomar consciência de que este último se nutriu intimamente do nacional-socialismo, e lhe serviu de maneira integral, a ponto de querer introduzir em filosofia os fundamentos racistas do

³ Seu passado de colaborador antisemita na Bélgica foi descoberto somente depois de sua morte.

hitlerismo. Foi desse modo que Heidegger falou, em seus cursos, a propósito do nacional-socialismo, de uma “grande transformação na existência (*Dasein*) do homem”, e pretendeu elevar a seleção racial à dignidade de um pensamento! Recusar considerar semelhante obra como filosófica, resistir à difusão no ensino de escritos que permitiram difundir progressivamente nos espíritos os princípios mais devastadores, essas exigências são uma necessidade se não quisermos assistir à volta, algum dia, sob outras formas, de um projeto que quase levou à aniquilação espiritual, moral e física da humanidade.

É preciso admitir que um autor que adotou os fundamentos do nazismo não pode ser considerado filósofo. A filosofia tem por vocação servir à evolução do homem. Ela não é em nada compatível com uma doutrina que, por pretender promover um povo, uma língua ou uma “raça” dominando tudo o que se distingue disso, a ponto de aniquilá-lo, destrói o ser mesmo do homem, tanto em sua existência individual quanto em sua universalidade. Além disso, está historicamente estabelecido que Heidegger não cedeu à tentação de um compromisso parcial e passageiro com o regime da situação, mas que empenhou todas as suas forças a serviço do domínio de Hitler, e extraiu desse projeto um gosto pela autoridade ditatorial que fez escola depois dele.

Como semelhante obra pôde conquistar uma audiência planetária? Este livro todo tem por objetivo exigir uma tomada de consciência geral. Chegou o momento de resistir à opinião não sustentada de que Martin Heidegger teria sido um “grande filósofo” do século passado. Um autor que, tanto em seus escritos, quanto mediante seus atos, destruiu toda moral, rejeitou o entendimento e a razão, arruinou a metafísica, confundindo-a com o “niilismo”, e relacionou a “verdade do ser” a um princípio racista não pode corresponder à denominação de “filósofo”.

Todavia, em nossas sociedades, reconhecem-se a abjeção dos fatos e a monstruosidade de seus responsáveis políticos, mas não se vê suficientemente a periculosidade dos escritos. Se a atrocidade do genocídio ordenado por Hitler é geralmente denunciada, não estamos prontos para avaliar os riscos a que a introdução do hitlerismo e do nazismo submeteram o pensamento. É *pelos escritos*, no entanto, que

os movimentos assassinos continuam a agir nos espíritos, destruindo todo o senso crítico e reabilitando insidiosamente as visões de mundo mais devastadoras. E é o papel da filosofia prevenir esses riscos e deles inteiramente preservar o homem. A filosofia tem a capacidade, com efeito, de sondar o fundamento das obras e de mensurar sua contribuição à evolução humana, contrapondo-se a tudo o que vise destruir o ser do homem.

As crises que atravessamos deveriam nos incitar a maior vigilância. Recordemo-nos da maneira premonitória pela qual Henri Bergson, desde 1914, previu as derivações de uma “cultura” que aceitara a ideia de um “povo eleito, raça de senhores, ao lado de outras que são raças de escravos”. Por conseguinte, é preciso estudar com mais lucidez crítica o verdadeiro conteúdo e significação de certas obras destinadas a cativar os espíritos. Que por trás das máscaras da “erudição” jurídica e da “visão” geopolítica, a obra de um Carl Schmitt signifique a morte do Direito e a radical perversão da ideia de um espaço europeu, que por trás dos engodos de uma falsa “imparcialidade” histórica, a de um Ernst Nolte constitua uma negação da verdade histórica, e que, sob o pretexto de “grandeza” filosófica, esta de Martin Heidegger vise à destruição da filosofia e à erradicação do sentido humano, eis do que se trata de tomar consciência, para pôr fim à reabilitação e difusão progressiva dos fundamentos do nazismo que esses escritos buscam.

Os princípios *völkisch* e radicalmente racistas transmitidos pela *Gesamtaufgabe* de Heidegger tende à erradicação de todo o progresso intelectual e humano para o qual contribuiu a filosofia. Eles são portanto tão destrutivos e perigosos para o pensamento atual quanto o movimento nazista foi para a existência física dos povos exterminados. Quais podem ser, com efeito, os prolongamentos no futuro de uma doutrina cujo autor se pretendeu o “*Führer* espiritual” do nazismo, a não ser preparar o retorno da mesma perdição? A esse respeito, sabemos agora que, em seu seminário inédito sobre Hegel e o Estado, Martin Heidegger pretendia prolongar a dominação nazista além dos cem anos futuros. Se esses escritos continuarem a ser difundidos de maneira planetária, sem que seja possível

deter essa intrusão do nazismo na educação humana, como não esperar que isso conduza a uma nova tradução nos fatos, dos quais a humanidade, desta vez, poderia não mais se reerguer? Hoje, mais do que nunca, é tarefa da filosofia trabalhar para proteger a humanidade e alertar os espíritos, a fim de evitar que o hitlerismo e o nazismo continuem a se difundir por intermédio dos escritos de Heidegger, sob risco de engendrar novas iniciativas de destruição completa do pensamento e de extermínio do homem.

ANEXOS

A CONFIABILIDADE POLÍTICA DO *PARTEIGENOSSE* HEIDEGGER DE ACORDO COM OS RELATÓRIOS SECRETOS DO SD

Esperando passar por adversário do regime vítima de perseguições, Heidegger sustentou, em 1945, que seu ensino, na época de seus cursos sobre Nietzsche, fora vigiado pelo serviço de segurança do *Reichsführer* da SS, ou SD. O “dossiê Heidegger”, provavelmente apreendido pelas autoridades francesas em 1945, no Ministério de Karlsruhe para a região de Bade, e hoje conservado no Ministério de Assuntos Estrangeiros, fornece argumentos sobre essa questão e, de modo mais geral, estabelece como Heidegger era considerado pelo regime nazista.¹

É exato que existiu pelo menos um relatório do SD sobre Heidegger. Isto não tem nada de surpreendente no Estado nazista, no qual isso constituía uma prática corrente, para não dizer generalizada, sobretudo se, como é o caso em relação a Heidegger, tinha-se no Partido, ou mesmo no SD, adversários como Ernst Kriek. O que importa é ver o que resulta dos documentos reunidos sobre ele. É extremamente

¹ Existe um importante inventário desse dossiê por Jacques Le Rider, “Le dossier Heidegger des Archives du Ministère des Affaires Étrangères”. *Allemagne d’Aujourd’hui*, n. 107, jan.-mar. 1989, p. 97-109. Nossa análise compreende algumas indicações e citações complementares e nos parece importante divulgar mais esse dossiê, cujo conteúdo contradiz as afirmações de Heidegger em 1945, segundo as quais ele teria, em seus cursos, manifestado “resistência espiritual” ao regime.

desagradável tomar contato com semelhantes documentos, que nos fazem penetrar no submundo do funcionamento de um Estado totalitário e policialesco, mas isto é necessário para conhecer a verdade histórica, tanto mais que Heidegger evocou pessoalmente a vigilância do SD. Não apresentaremos um inventário completo do dossiê Heidegger, que compreende 28 peças, classificadas da mais recente para a mais antiga (das quais muitas não passam de listas administrativas). Nós nos limitaremos a citar os elementos significativos para nosso propósito. Especifiquemos, no entanto, ao retomar o dossiê a partir da peça mais antiga e classificada por último, que é possível distinguir duas partes: as peças 28 a 12 contêm troca de cartas e pareceres nazistas de abril de 1938 a outubro de 1943, ao passo que as peças de 11 a 1 dizem respeito à “desnazificação” de Heidegger pelas autoridades francesas. Não evocaremos essa segunda parte do dossiê, que exigiria um estudo à parte, já iniciado por Silke Seemann.

A peça 27 é uma carta datilografada com data de 12 de abril de 1938, na qual o chefe dos serviços regionais (*Gaustellenleiter*) solicita à direção do distrito do Partido Nacional-Socialista (*Kreisleitung der NSDAP*), escritório do pessoal de Friburgo, pareceres e investigações, para no mais tardar 26 do corrente mês, sobre o Dr. Martin Heidegger.

A peça 26 é um “questionário tendo em vista uma apreciação política” (*Fragebogen zur politischen Beurteilung*); trata-se de um impresso com a menção: “estritamente confidencial” (*Streng vertraulich!*). É datado de 11 de maio de 1938. Na seção 2, intitulada: “Antecedentes políticos”, lê-se especialmente isto:

Ele deu provas concretas de sua oposição ao NSDAP?

Não.

Ele foi franco-maçom? Não.

Ele se pronunciou em favor do NSDAP antes da tomada de poder por este? Sim.

Na seção 3, intitulada “Posição em Relação ao Estado Nacional-Socialista e à Coletividade Nacional”, encontra-se particularmente as seguintes respostas:

Ele assina a imprensa do Partido? Sim.

Seus filhos estão numa organização de juventude nacional-socialista?
Sim.

[...]

É ele um doador sério? Sim, às vezes poderia ser melhor ser melhor
(*ja, dürfte manchmal besser sein*).

Ele aprova o Estado nacional-socialista? Sim.

Ele já manifestou opiniões negativas em relação a este? Não.

Ele está em condições de exercer um efeito positivo sobre o povo no plano pedagógico? Sim, no plano teórico (*ja, in der Theorie*).

Ele compra com judeus? Não.

Ele possui vínculos político-confessionais? Não.

Na seção 4, intitulada “Vontade de Cooperar”, encontra-se os seguintes acréscimos: além do fato, sabido, de que ele é membro do NSDAP desde 1º de maio de 1933, com o número 3.125.894, Heidegger é igualmente membro, desde 1933-1934, de duas outras organizações nazistas: RLB/Dozenten, que reúne os professores ligados à “defesa antiaérea do Reich” (*Reichsluftschutzbund*) e ao NSV (*National-socialistische Volkswohlfahrt*).

Na seção 5, intitulada “Avaliação Psicológica”, lê-se o seguinte parecer: “Caráter um pouco fechado, não muito próximo do povo, vive apenas para a ciência, nem sempre tem o senso de realidade”.²

E à questão: *Reativo, zombeteiro, crítico?* a resposta é: não.

Na seção 6 intitulada “Avaliação Geral”, insiste-se sobre o fato de que ele é um “adversário virulento do catolicismo” (*erbitterter Gegner des Katholizismus*). E à questão: “*Ele é politicamente confiável ou não confiável?*”, a resposta é: “*confiável*”.

Em suma, vemos que a confiabilidade política de Heidegger é avaliada de maneira positiva, e isto em todos os planos. Ele assina a imprensa do NSDAP, ou seja, recebe todos os dias, a domicílio, provavelmente de 1933 a 1945, o *Völkischer Beobachter* e com

² “Etwas verschlossener Charakter, nicht sehr volksnahe, lebt nur für seine Wissenschaft. Steht nicht immer auf dem Boden der Wirklichkeit” (MAE, Colmar).

certeza também *Der Alemanne*. Ora, é preciso ter examinado pelo menos uma vez na vida um número do *Völkischer Beobachter* para compreender o que pode significar receber e ler cotidianamente em casa semelhante jornal. Heidegger não compra “com os judeus” e sabe às vezes ser um “doador generoso”. Não só ele jamais criticou o Estado nazista, como se pronunciou a favor do nazismo *antes* que este tomasse o poder. Ele não é membro somente do Partido, mas também de duas outras organizações conexas. Só o estudo do caráter é um pouco reservado, mas enfatiza-se, como ponto evidentemente positivo para o NSDAP, que é um adversário virulento do catolicismo.

Encontra-se, aliás, como peça 23, um relatório datilografado e anônimo de uma página sobre Heidegger, que provavelmente foi enviado, menos de um mês depois do questionário, como complemento deste: descobre-se, com efeito, como peça 22, uma lista de envio, com data de 3 de junho de 1938, do Serviço de Segurança ou SD (*Sicherheitsdienst des Reichsführers SS*). Temos, portanto, com esse documento, uma ideia precisa da avaliação do SD sobre Heidegger, em 1938. O relatório recapitula brevemente as etapas de sua carreira. A demissão do reitorado é ali evocada, assim como a razão dessa demissão: “ele deixou seu posto em 1934, dado que ele não possuía as capacidades táticas requeridas para esse posto”.³

Vê-se que a demissão de Heidegger não é absolutamente percebida como expressão de uma distância política tomada em relação ao regime.

O autor do relatório nota que Heidegger teria então se fechado antes de voltar a frequentar seus colegas a partir de 1936-1937. As avaliações de sua “filosofia” e de seu caráter são mitigadas, e é provável que tragam um eco da campanha orquestrada contra ele a partir de 1934 por homens como Walter Gross, Erich Jaensch e Ernst Kriek. No entanto, o relatório conclui de maneira positiva, insistindo sobre sua atitude hostil em relação ao catolicismo:

³ “[er] legte aber 1934 sein Amt nieder, da er nicht die notwendigen taktischen Fähigkeiten zu einer solchen Amstführung besaß” (MAE, Colmar).

Partindo dos conflitos de Kierkegaard com a Igreja e da fenomenologia husserliana, num desenvolvimento independente, ele se pôs em crescente oposição em relação à Igreja e ao cristianismo em geral. [...] Para resumir, pode-se afirmar que, no âmbito da Universidade de Friburgo, Heidegger representa uma força positiva, devido ao fato de sua atitude clara e transparente em relação a grupos de poder católicos e outros grupos cristãos.⁴

Assim como no questionário, é a hostilidade de Heidegger em relação ao catolicismo que é retida como o ponto mais positivo, particularmente no contexto de Friburgo. De resto, não se encontra qualquer alusão a seu ensino, permitindo pensar que ele teria emitido em seus cursos alguma crítica em relação ao regime. De modo mais geral, não há, nesse relatório do SD, absolutamente nada que ateste a existência de qualquer oposição de Heidegger em relação ao nacional-socialismo.

O dossiê não contém qualquer peça relativa ao período de 1938 a 1941 e, especialmente, não se vê traço algum de uma proibição de um seminário sobre Jünger, em 1940, a despeito do que sustentará Heidegger em 1945. Em 29 de julho de 1941, uma carta do Ministério de Assuntos Estrangeiros em Berlim, endereçada à direção do *Gau* de Bade do NSDAP, exige um parecer político sobre Martin Heidegger e certa senhorita Brückler, doutoranda em Geografia (peça n. 21), pedido talvez ligado ao fato de que ele aceita então vários convites para conferências na Espanha e em Portugal, que a direção tomada pela guerra o forçará a cancelar. Pouco depois, em 6 de agosto de 1941, encontra-se uma carta do NSDAP de Karlsruhe ao NSDAP de Friburgo, exigindo de imediato uma avaliação política sobre Heidegger (peça n. 20), e que provavelmente substitui o pedido de Berlim. Em resposta, pode-se ler uma carta ao líder do NSDAP, *Gau* Baden de

⁴ “Er kam, ausgehend von den Kierkegaard’schen [sic] Auseinandersetzungen mit der Kirche und Husserl’schen Phänomenologie in einer selbständigen Weiterentwicklung, immer mehr in einen Gegensatz zur Kirche und zum Christentum überhaupt. [...] Zusammenfassend kann man sagen, daß H. im Rahmen der Freiburger Universität wegen seiner klaren Haltung katholischen und anderen christlichen Mächtigkeitsgruppen gegenüber eine positive Kraft bedeutet” (MAE, Colmar).

Friburgo, de 20 de agosto de 1941, assinada por certo Dr. Glattes (peça n. 19). Este último escreve:

Eu envio ao senhor, por esta via, uma cópia de uma avaliação política com data de 7 de junho de 1940.⁵ Assim que o dirigente da Liga dos Professores retornar de férias, terei novamente uma reunião com ele, dado que a presente avaliação não é inteiramente justa com o prof. Heidegger.⁶

A avaliação política evocada não figura no dossiê conservado em Colmar. No entanto, a razão do visível embaraço do Dr. Glattes e sua preocupação em proteger tanto quanto possível Heidegger se explicam pelo que se segue. Depois de uma nova troca de correspondência, encontra-se a seguinte carta enviada pelo NSDAP de Friburgo, em 29 de setembro de 1941 (peça n. 15):

Informo ao senhor que transmiti ao senhor, em 12 de setembro de 1941, vários pareceres que haviam sido postos à minha disposição pelo chefe da Liga dos Professores. Esses pareceres também correspondem à avaliação emitida pelo chefe da Liga dos Professores. Em complemento, ainda gostaria de chamar sua atenção para o fato de que o camarada de partido Dr. Kriek é adversário irreconciliável do camarada de partido Heidegger, rejeitando totalmente sua pessoa e sua ciência.

Heil Hitler!

Diretor dos Serviços Centrais do Distrito.⁷

⁵ Parece que se deve ler 1941, pois o documento 17 evoca um relatório datado de 7 de junho de 1941.

⁶ “In der Anlage übersende ich Ihnen Abschrift einer politischen Beurteilung vom 7 Juni 1940. Sobald der Dozentenbundsführer aus seinem Urlaub zurück ist, werde ich mich mit ihm noch besprechen, da die vorliegende Beurteilung Prof. Heidegger nicht völlig gerecht wird” (MAE, Colmar).

⁷ “Zu Ihrer Unterrichtung teile ich Ihnen mit, daß ich Ihnen am 12. September 1941 verschiedene Gutachten übersandt habe, die mir der Dozentenbundsführer zur Verfügung stellte. Diese Gutachten entsprechen auch der Beurteilung durch den Dozentenbundsführer. Nachträglich möchte ich Sie noch darauf aufmerksam machen, daß Parteigenosse Heidegger in Parteigenosse Prof. Dr. Kriek einen

Desta vez, tampouco, temos o texto desses pareceres. No entanto, a carta do responsável local do NSDAP nos revela várias coisas importantes, para avaliar o estado da relação de força entre Heidegger e seu principal adversário no seio do nazismo. Em 1941, o chefe da Liga de Professores (*Dozentenbundsführer*) para a região de Bade é nada mais nada menos do que Ernst Krieck. Os “pareceres” que pode ter fornecido, portanto, são certamente desfavoráveis a Heidegger. Contudo, os funcionários do NSDAP protegem Heidegger, assinalando a cada vez a hostilidade pessoal de Krieck em relação a ele.

No dossiê conservado em Colmar, encontramos um só e longo “parecer” datilografado de Krieck sobre Heidegger, com data de 14 de outubro de 1943. É acompanhado de uma carta com data de 23 de outubro de 1943, enviada pelo *Führer* regional dos estudantes (*Gaustudentenführer*) ao chefe do gabinete regional Schuppel, em Estrasburgo, que acrescenta isto:

Em anexo, envio-lhe uma apreciação sobre o Prof. Heidegger, de Freiburg, redigida pelo Prof. Krieck, de Heidelberg. Embora essa apreciação seja muito parcial e mesmo em parte polêmica, e não constitua portanto um documento totalmente útil, comporta no entanto úteis informações que são suscetíveis de interessar ao senhor no que concerne à carreira do professor Heidegger.

Heil Hitler!

Angst, delegado para o Sul.⁸

Vê-se que, por sua vez, esse *Führer* dos estudantes, que responde pelo nome de Angst, como antes o chefe de distrito Glattes, enfatiza a hostilidade pessoal e visivelmente notória de Krieck em relação a

unversöhnlichen Gegner besitzt, der ihn und seine Wissenschaft völlig ablehnt” (MAE, Colmar).

⁸ “In der Anlage übersende ich Ihnen eine Beurteilung des Prof. Heidegger, Freiburg, die von Prof. Krieck, Heidelberg, angefertigt wurde. Wenn auch die Beurteilung stark einseitig und zum Teil sogar polemisch ist und somit keine voll brauchbare Unterlage darstellt, sind darin doch interessante Einzelheiten über den Werdegang von Prof. Heidegger enthalten, die dort interessieren dürften. Heil Hitler! Angst Beauftragter Süd-” (MAE, Colmar).

Heidegger. É, portanto, a confirmação do fato de que, a despeito de seu posto de “chefe da Liga dos Professores” para a região de Bade, este último não tinha crédito, e seu poder provavelmente era bastante limitado no início dos anos 1940, para ser assim apresentado em várias correspondências oficiais. Quanto a seu parecer, ele contém asserções odiosas, que lembram o relatório no qual Heidegger evocava a frequência do “judeu Fraenkel” por Baumgarten, a fim de desacreditá-lo perante os responsáveis nazistas. Krieck afirma, com efeito, que “em Marburgo, Heidegger estava no contato mais estreito com judeus”.⁹ De resto, censura-lhe praticar uma filosofia análoga aos exercícios espirituais dos jesuítas, e de construir seu domínio num império do qual ele mesmo seria “o soberano, o papa, o mistagogo”.¹⁰ Krieck nota, além disso, analogias entre o ensino de Heidegger e a antroposofia de Rudolph Steiner, assim como com o círculo de Stefan George.

Um ponto desse “parecer” merece ser retido: é que, se Krieck pretende desacreditar o ensino de Heidegger, apresentando este último como o mestre de um cenáculo secreto, ele não coloca em questão sua confiabilidade política. Assim, em todas as peças reunidas no “dossiê Heidegger” de Karlsruhe hoje conservado em Colmar, sinal algum de qualquer apreciação negativa em relação à sua atitude política é retido contra ele. E pode-se pensar, tendo em vista o que ele escreveu, que Krieck não teria poupado Heidegger se pudesse ter retido contra ele o que quer que fosse crível nesse sentido.

Os relatórios de serviço de Heidegger consignados pelo Ministério da Educação do Reich e conservados no *Bundesarchiv* de Berlim confirmam esse estado de coisas. Assim, em 1943, pode-se ler: “Papierengabe vom 30/6/43 für Heidegger’sche Schriften, Verlag Klostermann”. Em plena guerra mundial, o Ministério do Reich ordena portanto uma entrega de papel para as edições Klostermann a fim de

⁹ “In Marburg stand H. in engster Fühlung mit Juden” (MAE, Colmar).

¹⁰ “Es war ihm vielmehr darum zu tun, seine eigene Herrschaft in einem eigenen Reich zu errichten, ein Reich, in dem der Philosoph selbst Herrscher, Papst, Mystagoge ist” (Ernst Krieck, MAE, Colmar).

editar Heidegger, e várias conferências serão realmente publicadas. No mesmo ano, ele é autorizado a passar férias em Estrasburgo, de 9 a 21 de outubro de 1943. Pode-se supor, com toda a probabilidade, que ele visitou o jurista nazista Ernst Rudolph Huber, que fazia parte do pequeno círculo de íntimos, e que ensinava o Direito *völkisch* na Universidade de Estrasburgo. Todos esses elementos provam que Heidegger continuava a ser bem considerado pelo regime nazista em 1943.

O DISCURSO DE REITORADO DE HEIDEGGER, PUBLICADO
TENDO EM VISTA AS TESES ANTISSEMITAS DA *DEUTSCHE
STUDENTENSCHAFT*, EM 1938, POR ERNST FORSTHOFF¹

¹ Cf. *supra*, p. 125 ss.

4. Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude und der, der ihm hörig ist.
5. Der Jude kann nur jüdisch denken. Schreibt er deutsch, dann lügt er. Der Deutsche, der deutsch schreibt, aber jüdisch denkt, ist ein Verräter. Der Student, der undeutsch spricht und schreibt, ist außerdem gedankenlos und wird seiner Aufgabe untreu.
6. Wir wollen die Lüge ausmerzen, wir wollen den Verrat brandmarken, wir wollen für den Studenten nicht Stätten der Gedankenlosigkeit, sondern der Zucht und der politischen Erziehung.
7. Wir wollen den Juden als Fremdling achten, und wir wollen das Volkstum ernst nehmen.
Wir fordern deshalb von der Zensur:
Jüdische Werke erscheinen in hebräischer Sprache.
Erscheinen sie in Deutsch, sind sie als Übersetzung zu kennzeichnen.
Schärfstes Einschreiten gegen den Mißbrauch der deutschen Schrift.
Deutsche Schrift steht nur dem Deutschen zur Verfügung.
Der undeutsche Geist wird aus öffentlichen Büchereien ausgemerzt.
8. Wir fordern vom deutschen Studenten Willen und Fähigkeit zur selbständigen Erkenntnis und Entscheidung.
9. Wir fordern vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Reinerhaltung der deutschen Sprache.
10. Wir fordern vom deutschen Studenten den Willen und die Fähigkeit zur Überwindung des jüdischen Intellektualismus und der damit verbundenen liberalen Verfallserscheinungen im deutschen Geistesleben.
11. Wir fordern die Auslese von Studenten und Professoren nach der Sicherheit des Denkens im deutschen Geiste.
12. Wir fordern die deutsche Hochschule als Hort des deutschen Volkstums und als Kampfstätte aus der Kraft des deutschen Geistes.

Die Deutsche Studentenschaft.

**Aus: Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung
der deutschen Universität, 1933**

Sich selbst das Gesetz geben, ist höchste Freiheit. Die viel besungene „akademische Freiheit“ wird aus der deutschen Universität verstoßen; denn diese Freiheit war unecht, weil nur verneinend. Sie bedeutete vorwiegend Unbekümmertheit, Beliebigkeit der Absichten und Neigungen, Ungebundenheit im Tun und Lassen. Der Begriff der Freiheit des deutschen Studenten wird jetzt zu seiner Wahrheit zurückgebracht. Aus ihr entfalten sich künftig Bindung und Dienst der deutschen Studentenschaft.

Die erste Bindung ist die in die Volksgemeinschaft. Sie verpflichtet zum mittragenden und mithandelnden Teilhaben am Mühen, Trachten und Können aller Stände und Glieder des Volkes. Diese Bindung wird fortan festgemacht und in das studentische Dasein eingewurzelt durch den Arbeitsdienst.

Die zweite Bindung ist die an die Ehre und an das Geschick der Nation inmitten der anderen Völker. Sie verlangt die in Wissen und Können gesicherte und durch Zucht gestraffte Bereitschaft zum Einsatz bis ins Letzte. Diese Bindung umgreift und durchdringt künftig das ganze studentische Dasein als Wehrdienst.

Die dritte Bindung der Studentenschaft ist die an den geistigen Auftrag des deutschen Volkes. Dieses Volk wird an seinem Schicksal, indem es seine Geschichte in die Offenbarkeit der Übermacht aller weltbildenden Mächte des menschlichen Daseins hineinstellt und sich seine geistige Welt immer neu erkämpft, so ausgesetzt in die äußerste Fragwürdigkeit des eigenen Daseins, will dies Volk ein geistiges Volk sein. Es fordert von sich und für sich in seinen Führern und Hütern die härteste Klarheit des höchsten, weitesten und reichsten Wissens. Eine studentische Jugend, die früh sich in die Mannheit hineinwagt und ihr Wollen über das künftige Geschick der Nation ausspannt, zwingt sich von Grund aus zum Dienst an diesem Wissen. Hier wird der Wissensdienst nicht mehr sein dürfen die dumpfe und schnelle Abriechung zu einem „vornehmen“ Beruf. Weil der Staatsmann und Lehrer, der Arzt und Richter, der Pfarrer und der Baumeister, das vollklientstaatliche Dasein führen und in seinen Grundbezügen zu den

Bibliografia

OBRAS CITADAS DE HEIDEGGER

Pode-se encontrar o título dos 102 volumes da chamada obra completa (*Gesamtausgabe*) em Dieter Thomä, *Heidegger Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2003, p. 542-43. Depois da lista dos tomos da GA mais diretamente relacionados a nosso livro, mencionaremos – na medida do possível na ordem cronológica de sua redação – os escritos de Heidegger aqui evocados e publicados antes da GA, assim como várias das *Correspondências* publicadas fora da GA.

Para uma bibliografia exaustiva das publicações em francês, remetemos a Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, I, *Récit*. Paris: Albin Michel, 2001, p. 544-52.

Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 ss.

- a)
- GA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik*, F.-W. von Herrmann (org.), 1991.
- GA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, F.-W. von Herrmann (org.), 1981.
- GA 5 *Holzwege (1935-1946)*, F.-W. von Herrmann (org.), 2003.
- GA 7 *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, F.-W. von Herrmann (org.), 2000.
- GA 9 *Wegmarken (1919-1961)*, F.-W. von Herrmann (org.), 1976.
- GA 12 *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, F.-W. von Herrmann (org.), 1985.
- GA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, H. Heidegger (org.), 1983.
- GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976*, H. Heidegger (org.), 2000.

- GA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre de inverno de 1923-1924), F.-W. von Herrmann (org.), 1994.
- GA 28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problem-lage der Gegenwart* (semestre de verão de 1929) - *Im Anhang: Nachschrift "Einführung in das Akademische Studium"* (semestre de verão de 1929), C. Strube (org.), 1997.
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (semestre de verão de 1929-1930), F.-W. von Herrmann (org.), 1983.
- GA 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes* (semestre de inverno de 1930-1931), I. Görland (org.), 1988.
- GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (semestre de inverno de 1931-1932), H. Morchen (org.), 1988.
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit:*
1. *Die Grundfrage der Philosophie* (semestre de verão de 1933).
 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (semestre de inverno de 1933-1934), H. Tietjen (org.), 2001.
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (semestre de verão de 1934), G. Seubold (org.), 1998.
- GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (semestre de inverno de 1934-1935), S. Ziegler (org.), 1980.
- GA 40 *Einführung in die Metaphysik* (semestre de verão de 1935), P. Jaeger (org.), 1983.
- GA 41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (semestre de inverno de 1935-1936), Petra Jaeger (org.), 1984.
- GA 42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (semestre de verão de 1936), I. Schüßler (org.), 1988.
- GA 43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (semestre de inverno de 1936-1937), B. Heimbüchel (org.), 1985.
- GA 44 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (semestre de verão de 1937), M. Heinz (org.), 1986.
- GA 47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (semestre de verão de 1939), E. Hanser (org.), 1989.
- GA 48 *Nietzsche. Der europäische Nihilismus* (2º trimestre, 1940), P. Jaeger (org.), 1986.

GA 50 *Nietzsches Metaphysik – Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, P. Jaeger (org.), 1990.

GA 53 *Hölderlin Hymne “Der Ister”* (semestre de verão de 1942), W. Biemel (org.), 1984.

GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), F.-W. von Herrmann (org.), 1989.

GA 66 *Besinnung* (1938-1939), F.-W. von Herrmann (org.), 1997.

GA 67 *Metaphysik und Nihilismus*:

1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938-1939).

2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-48), H.-J. Friedrich (org.), 1999.

GA 68 *Hegel*:

1. *Die Negativität* (1938-1939, 1941);

2. *Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”* (1942), I. Schüßler (org.), 1993.

GA 69 *Die Geschichte des Seyns*:

1. *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940).

2. *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns* (1939-1940), Peter Trawny (org.), 1998.

GA 77 *Feldweg-Gespräche* (1944-1945), Ingrid Schüßler (org.), 1995.

GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*:

1. *Einblick in das was ist* (Bremer Vorträge 1949);

2. *Grundsätze des Denkens* (Freiburger Vorträge 1957), P. Jaeger (org.), 1994.

GA 80 *Vorträge*, H. Tietjen (org.), no prelo.

GA 85 *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung “Über den Ursprung der Sprache”*, I. Schüßler (org.), 1999.

GA 86 *Seminare: Hegel – Schelling*, P. Trawny (org.), 2011.

GA 87 *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*:

1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*;

2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, P. von Ruckteschell (org.), 2004.

GA 90 *Zu Ernst Jünger*, Peter Trawny (org.), 2004.

b)

Les Conférences de Cassel (1925). Texto alemão e trad. fr. por J.-C. Gens. Paris: Vrin, 2003 [ed. or. *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 - Vorträge*

- (*Gehalten in Kassel vom 16.IV-21.IV.1925*), F. Rodi (org.). In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 8. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1993, p. 143-77.
- Sein und Zeit* [1927]. 8. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1957; republicado em GA 2.
- Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* [1929; texto do debate ocorrido em Davos em 25 de março de 1929 entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger, preparado de acordo com O. F. Bollnow e J. Ritter e incluído em 1973 no apêndice da 4ª edição de *Kant und das Problem der Metaphysik*.]
- Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn: Cohen, 1929; Frankfurt am Main, Klostermann, 1951, 1991⁵; trad. fr. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Trad. A. de Waelhens, W. Biemel. Paris: Gallimard, 1953; republicado em GA 3.
- Vom Wesen der Wahrheit* [1930]. Frankfurt am Main, Klostermann, 1943 [republicado em GA 9, p. 177-202].
- Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933-1934*. H. Heidegger (org.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983 [republicado em GA 16, p. 107-17].
- Bekanntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat, Überreicht vom Nationalsozialistischen Lehrerbund, Deutschland Sachsen*. Dresden, Limpert, 1934. Contém a “Profissão de fé em Adolf Hitler” de Martin Heidegger, de 11 de novembro de 1933, traduzida em quatro línguas [republicado em GA 16, p. 190-93 (*Ansprache am 11 November 1933 in Leipzig*)].
- Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* [seminário de inverno de 1933-1934], protocolo conservado no Deutsches Literaturarchiv de Marbach.
- Hegel, über den Staat* [seminário de inverno de 1934-1935], protocolo conservado no Deutsches Literaturarchiv de Marbach.
- Einführung in die Metaphysik* [1935]. Tübingen: Niemeyer, 1953, 1958²; republicado em GA 40.
- Der Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung* [verossimilmente 1935 segundo E. Faye; 1931-32 segundo H. Heidegger]; H. Heidegger (org.), in: *Heidegger Studies*, 5, 1989, p. 5-22.

- Wege zur Aussprache*. In: *Allemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung*. F. Kerber (org.). Stuttgart: J. Enfelhorns Nachf., 1937, p. 135-39.
- Europa und die deutsche Philosophie* (Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut, Bibliotheca Herziana Rom, 8 de abril de 1936). In: *Europa und die Philosophie*. H.-H. Gander (org.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 31-41.
- Brief über den Humanismus* [1946; publicado pela primeira vez junto com o ensaio *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Francke, 1947 (republicado em GA 9, p. 313-64); em seguida, separadamente, com o título *Über Humanismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1949; trad. fr *Lettré sur l'Humanisme*. Trad. R. Munier. Paris: Aubier-Montaigne, 1957.]
- Holzwege* [1949]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1957³; republicado em GA 5.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951 [republicado em GA 4].
- Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen: Günther Neske, 1961; republicado em GA 6.
- Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske, 1962.
- Was heißt Denken?*. Tübingen: Max Niemeyer, 1971; republicado em GA 8.
- Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*. In: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. G. Neske, E. Kettering (org.). Pfullingen: Günther Neske, 1988, p. 81-111; republicado em GA 16, p. 652-83.

c)

- Três cartas a Karl Löwith: *Drei Briefe Martin Heideggers an Löwith*. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. 2, D. Papenfuss, O. Pöggeler (org.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990, p. 27-39.
- Correspondência com Erich Rothacker, in: *Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte". Eine Dokumentation*, J. W. Storck e T. Kiesel (org.). In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1993, vol. 8, p. 187-225.
- Correspondência com Karl Jaspers: M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*. W. Biemel e H. Saner (org.). Frankfurt am Main: Klostermann, 1990; trad. fr. *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*. Trad. P. David. Paris: Gallimard, 1996.

Correspondência com Elisabeth Blochmann: M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*. J. W. Storck (org.). Marnach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989; *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*. Trad. P. David. Paris: Gallimard, 1996.

Correspondência com Elfride Petri: M. Heidegger, E. Petri, *Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heidegger an seine Frau Elfride 1915-1970*. Organização, seleção e comentários de G. Heidegger. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.

OBRAS DE OUTROS AUTORES NACIONAL-SOCIALISTAS E VÖLKISH

BAEUMLER, Alfred. "Nachwort". In: F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Stuttgart: Alfred Kröner, 1930, p. 699-709.

_____. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig: Reklam, 1931.

BANNES, Joachim. *Hitlers Kampf und Platos Staat. Studie über den ideologischen Aufbau der Nationalsozialistischen Freiheitsbewegung*. Berlin / Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1933.

_____. *Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen, 1943.

BECKER, Oskar. "Transcendenz und Paratranszendenz". In: *Travaux du IX^e Congrès International de Philosophie. Congrès Descartes*, vol. VIII, *Analyse Réflexive et Transcendance*. Paris: Hermann, 1937, p. 97-104.

_____. "Nordische Metaphysik". *Rasse* 5, 1938, p. 81-92.

_____. "Gedanken Friederich Nietzsches über Rangordnung, Zucht und Züchtung". In: *Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn a. Rh.*, série "Führungsformen der Völkers". Bonn: Gehr. Scheur, 1942.

_____. *Dasein und Dawesen. Gesammelte Philosophische Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1963.

_____. "Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen". In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. PÖGGELER, Otto (org.). Weinheim: Beltz Athenäum, 1984.

BERTRAM, Ernst. "Nietzsche, Versuch einer Mythologie". In: *Blätter für die Kunst*. 3. ed.. Berlin: Georg Bondi, 1919.

- BÖHM, Franz. *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand*. Leipzig: Felix Meiner, 1938.
- CLAUSS, Ludwig Ferdinand. *Die Nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck*. Halle am Donau: Max Niemeyer, 1923.
- _____. *Die Nordische Seele. Eine Einführung in die Rasseelenkunde*. Ed. ampliada com 48 fotografias do autor. München/Berlin: J. S. Lehmanns, 1940.
- DARRÉ, Walter. *Neuadel aus Blut und Boden*. München: J. S. Lehmanns, 1930.
- FISCHER, Eugen. *Das völkische Staat, biologisch gesehen*. Berlin, Junker u. Dünnhaupt, 1933.
- _____. *Der Begriff des völkischen Staates, biologisch betrachtet. Rede bei der Feier der Erinnerung an den Stifter der Berliner Universität, König Friedrich Wilhelm III, in der Alten Aula am 29. Juli 1933*. Berlin: Preußischer Druckerei- und Verlags- Aktiengesellschaft, 1933.
- _____. "Das antike Weltjudentum. Tatsachen, Texte, Bilder". In: E. Fischer e G. Kittel, *Forschungen zur Judenfrage*, vol. 7. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1943.
- FORSTHOFF, Ernst. *Der Totale Staat*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- _____. *Deutsche Geschichte seit 1918 in Dokumente*. 2. ed. ampliada. Stuttgart: Kröner, 1938.
- _____. *Deutsche Geschichte von 1918 bis 1938 in Dokumente*. 3. ed. ampliada. Stuttgart: Kröner, 1943.
- FRANCK, Hans. *Akademie für Deutsches Recht. Jahrbuch 1, 1933-1934*. München: J. Schweizer, 1933-1934.
- GLOCKNER, Hermann; LARENZ, Karl. "Zur Einführung". In: *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos*, vol. 1, 1935, p. 1-2.
- GRIMM, Hans. *Volk ohne Raum*. München: A. Langen, G. Müller, 1926.
- GÜNTHER, Hans F. K. *Platon als Hüter des Leben*. München: J. F. Lehmann, 1928. Trad. fr. por Elfrida Popelier. Puiseaux: Pardès, 1987.
- HAERING, Theodor. "Der werdende Hegel". In: *Verhandlungen des Zweiten Hegelkongresses*. Org. B. Wigersma. Tübingen: Mohn-Haarlem, Williak, 1932, p. 40-51.
- _____. *Hegel, sein Wollen und Sein Werk, eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und den Sprache Hegels*, vol. II. Leipzig: Teubner, 1938.

- HAERING, Theodor. *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*. Stuttgart / Berlin: W. Kohlhammer, 1942.
- HAUPT, Joachim. "Neuordnung im Schulwesen und Hochschulwesen". In: Das Recht der nationalen Revolution, Heft 5. Berlin: C. Heymann, 1935.
- _____. [sob o pseudônimo de Winfried], *Sinnwandel der formalen Bildung*. Leipzig: Armanen Verlag, 1935.
- HEYSE, Hans. *Idee und Existenz*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1935.
- HILDEBRANDT, Kurt. *Norm Entartung, Verfall. Bezogen auf den Einzelnen, die Rasse, den Staat*. Berlin: Die Runde, 1934.
- _____. *Hölderlin: Philosophie und Dichtung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1939.
- HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. München: Verlag Franz Eher Nachfolger, 1932; *Mon Combat*. Paris: Nouvelles Éditions latines [Fernand Sorlot], s/d.
- _____. *Hitlers Zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahr 1928*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1961.
- HOFFMEISTER, Johannes; FEGERS, Hans. *Friedrich Hölderlin. En Commémoration du centenaire de sa morte le 7 Juin 1843*, textos reunidos e apresentados por iniciativa do Instituto Alemão. Paris: Sorlot, 1943.
- HUBER, Ernst Rudolf. *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches*. 2. ed. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1939.
- JÜNGER, Ernst. *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*. 3. ed. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932. Trad. fr. Julien Hervier. Paris: Christian Bourgois, 1989.
- _____. *Der Kampf als Inneres Erlebnis, Werke, Essays I*. Stuttgart: Klett, s/d, p. 13-4. Trad. fr., *La Guerre comme Expérience Intérieure*. Paris: Christian Bourgois, 1997.
- _____. *Entretiens avec Ernst Jünger*. Org. Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Briefe 1930-1983 Ernst Jünger, Carl Schmitt*. Org. Helmut Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta, 1999.
- _____. *Politische Publizistik, 1919-1933*. Org. Sven Olaf Berggötz. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- KERN, Eduard. *Die Überleitung der Justiz auf das Reich*. Freiburg im Breisgau: Wagner, 1934.
- _____. *Das Führertum in der Rechtspflege*. Freiburg im Breisgau: Wagner, 1935.

- KREBS, Engelber. *Jesuitischer und deutscher Geist: Geschichtliche Abhängigkeiten und Gemeinsame Wesenszüge*. Freiburg im Breisgau: Waibel, 1934.
- KRIECK, Ernst. *Völkisch-politische Anthropologie*, 3 vols. Leipzig: Armanen Verlag, 1936-1938.
- KÜNNETH, Walter. *Die völkische Religion der Gegenwart*. Berlin: Wichern, 1931.
- KUNZ, Willi. *Ernst Krieck. Leben und Werk*. Leipzig: Armanen Verlag, 1942.
- MAUNZ, Theodor. "Gestalt und Recht der Polizei". In: *Idee und Ordnung des Reiches*. Org. Ernst Rudolf Huber, vol. II. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1943, p. 5-104.
- MERKENSCHLAGER, Friedrich; SALLER, Karl. *Ofnet. Wanderungen zu den Mälern am Weg der deutschen Rasse*. Berlin: K. Wolf, 1934.
- MÜLLER, Max, "Neudeutsche Jugend und neuer Staat". In: *Leuchtturm*, setembro de 1933, republicado em MÜLLER, Hans (org.), *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965, p. 182-86.
- OTTO, Hermann; STACHOWITZ, Werner. *Abriß der Vererbungslehre und Rassenkunde, einschließlich der Familienkunde, Rassenhygiene und Bevölkerungspolitik*. 13. ed. Frankfurt am Main: Moritz Dieterweg, 1941.
- ROSENBERG, Alfred. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit*. München: Hoheneichen, 1930; 3. ed., 1935. 3 vols.: 1. *Das Ringen der Werte*; 2. *Wesen der germanischen Kunst*; 3. *Das kommende Reich*.
- ROTHACKER, Erich. "Logik und Systematik des Geisteswissenschaft". In: BAEUMLER, A.; SCHRÖTER, M. *Handbuch der Philosophie*, vol. II: *Natur, Geist, Got*. München / Berlin: R. Oldenbourg, 1927.
- _____. *Geschichtsphilosophie*. In: BAEUMLER, A.; SCHRÖTER, M. *Handbuch der Philosophie*, vol. IV: *Staat und Geschichte*. München / Berlin: R. Oldenbourg, 1934.
- _____. *Gedanken über Martin Heidegger*. Bonn: Bouvier, 1973.
- SCHADEWALD, Wolfgang. "Der neue Deutsche Student". In: *Freiburger Studentenzeitung*, 27 de julho de 1933.
- SCHMITT, Carl. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. 2. ed. München: Duncker & Humblot, 1926.
- _____. *Der Hüter der Verfassung*. Tübingen: J. B. C. Mohr, 1931.

- SCHMITT, Carl. "Das gute Recht der deutschen Revolution". In: *Westdeutscher Beobachter*, 12 de maio de 1933.
- _____. *Der Begriff des Politischen*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- _____. "Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit". In: *Der deutsche Staat der Gegenwart*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933; *État, Mouvement, Peuple, l'Organisation Triadique de l'Unité Politique*. Trad., introd. e comentário por Agnès Pilleul. Paris: Limé, 1997.
- _____. *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einen Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot, 1963; *La Notion de Politique. Théorie du Partisan*. Trad. fr. Marie-Louise Steinhauser. Prefácio de Julien Freund. Paris: Calmann-Lévy, 1972.
- _____. *Glossarium*. Org. Eberhard Freiherr von Medem. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.
- _____. *Les Trois Types de Pensée Juridique*. Trad. Dominique Ségald. Paris: PUF, 1995. [ed. or. *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1934.]
- _____. "La Science Allemande du Droit dans sa Lutte contre l'Esprit Juif". Trad. fr. Mina Köller e Dominique Ségald. In: *Cités*, 14, 2003, p. 173-80. [ed. or. "Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist". In: *Deutsche Juristen-Zeitung*, 41, 20, outubro de 1936.
- _____. *Le Léviathan dans la Doctrine de l'État de Thomas Hobbes*. Trad. Denis Trierweiler. Prefácio de Étienne Balibar. Paris: Seuil, 2002.
- _____. "Glossarium (Extraits)". Trad. e apresentação por Denis Trierweiler. *Cités*, n. 17, 2004, p. 181-210.
- SPENGLER, Oswald. "Der Staat. Das Problem der Stände, Staat und Geschichte, Philosophie der Politik". In: *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II. Band. München, C. H. Beck, 1924.
- _____. *Jahre der Entscheidung. Erster Teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*. München: C. H. Beck, 1933.
- STADELMANN, Rudolf. *Das geschichtliche Selbstbewußtsein der Nation*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1934.
- _____. *Das Jahr 1865 und das Problem von Bismarcks deutscher Politik*. München / Berlin: R. Oldenbourg, 1933.
- _____. "Vom geschichtlichen Wesen der deutschen Revolution", In: *Zeitwende*, X, 1934, p. 109-16.

- STADELMANN, Rudolf. *Vom Erbe der Neuzeit*, vol. 1. Leipzig: Koehler & Amelang, 1942.
- WOLF, Erik. "Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate". In: *Freiburger Universitätsreden*, fasc. 13. Freiburg im Breisgau: Fr. Wagnersche Universitätsbuchhandlung, 1934.
- _____. "Richtiges Recht und evangelischer Glaube". In: *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*. Ed. Walter Künneth e Helmuth Schreiner. 3. ed. Berlin: Im Wichern, 1934, p. 241-65; 5. ed. rev. e ampliada, 1937, p. 243-74.
- _____. "Die Aufgaben der evangelisch-christlichen Jugendbewegung im dritten Reich". In: *Wort und Tat. Zeitschrift für Weltanschauung und Geisteskampf*, janeiro de 1934, p. 21-25.
- _____. "Das Rechtsideal des nationalsozialistischen Staates". In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXVIII, 1934/35, p. 348-63.
- _____. "Der Methodenstreit in der Strafrechtslehre und seine Überwindung". In: *Deutsche Rechtswissenschaft. Vierteljahresschrift der Akademie für deutsches Recht*, abril de 1939, p. 168-79.
- _____. "ANHP ΔΙΚΑΙΟΣ. Zur rechtsphilosophischen Interpretation der Tragödie 'Ödipus Rex' von Sophokles". In: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950, p. 80-105.
- _____. *Griechisches Rechtsdenken, I. Vorsokratiker und frühe Dichter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.
- ZEHRER, Hans. "Die Revolution von Rechts". In: *Die Tat* (revista mensal organizada por Hans Zehrer), abril de 1933, p. 1-16.

ESTUDOS APOLOGÉTICOS E REVISIONISTAS

- BAEUMLER, Marianne; BRUNTRÄGER, Hubert; KURZE, Hermann. *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- BEAUFRET, Jean. "Heidegger et le Nazisme". *France-Observateur*, n. 718, 6 de fevereiro de 1964.
- _____. "Heidegger vu de France". *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kollokium mit Heidegger an Anlass seines 80. Geburtstages*. Heidelberg: Carl Winter, 1969, p. 9-16.

- BEAUFRET, Jean. "Jean Beaufret à Robert Faurisson". *Annales d'Histoire Révisionniste. Historiographie et Société*, n. 3, outono-inverno 1987, p. 204-05.
- FAURISSON, Robert. "Les Révisionnistes Proposent un Débat Public". *Annales d'Histoire d'un Scandale*, n. 4, primavera 1988, p. 9-24.
- FÉDIER, François. *Anatomie d'un Scandale*. Paris: Robert Laffont, 1988.
- _____. "Mißtrauen und Kritik". Texto traduzido para o alemão por Ruprecht Paqué. In: Thomas Nipperdey, Anselm Doering-Manteuffel e Hans-Ulrich Thomas (orgs.). *Weltbürgerkrieg der Ideologien. Antworten an Ernst Nolte. Festschrift zum 70. Geburtstag*. Berlin / Frankfurt am Main: Propyläen, 1993, p. 277-303.
- _____. *Regarder Voir*. Paris: Les Belles-Lettres/Archimbaud, 1995.
- _____. *Heidegger, Écrits Politiques, 1933-1966*. Paris: Gallimard, 1995.
- GERNHUBER, Joachim. "Das Völkische Recht. Ein Beitrag zur Rechtstheorie des Nationalsozialismus". In: *Tübinger Festschrift für Eduard Kern*, Herausgegeben von der Rechtswissenschaftlichen Abteilung der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968, p. 167-200.
- HEIDEGGER, Hermann. "Mein Vater wollte sich nicht gemein machen", *Junge Freiheit*, 1º de novembro de 2002, p. 10.
- MEHRING, Reinhard. "Rechtsidealismus zwischen Gemeinschaftspathos und kirchlicher Ordnung. Zur Entwicklung von Erik Wolfs Rechtsgedanken". *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, 44, 1992, p. 140-56.
- _____. "Der Sozialdemokratische Strafrechtsdiskurs in Weimar und seine Kritik. Gustav Radbruch, Erik Wolf und Karl Larenz". In: GANGL, Manfred (org.), *Linke Juristen in der Weimarer Republik*. Berlin: Peter Lang, 2003, p. 169-87.
- MOHLER, Armin. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk, 1950.
- NOLTE, Ernst. *Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin/Frankfurt am Main: Propyläen, 1992.
- _____. "Il Sessantotto? Lo invento Heidegger", entrevista concedida a Antonio Gnoli. In: *La Repubblica*, Roma, 11 de setembro de 1992.
- _____. *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?* München/Zürich: Piper, 1998.

- NOLTE, Ernst. *Les Fondements Historiques du National-socialisme*. Trad. do alemão por Jean-Marie Argelès; trad. do italiano da apresentação e do debate por Philippe Baillet. Paris: Éditions du Rocher, 2002.
- PALMIER, Jean-Michel. *Les Ecrits Politiques de Heidegger*. Paris: L'Herne, 1968.
- PETZET, Heinrich Wiegandg. *Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt am Main: Societäts-Verlag, 1983.
- SCHNUR, Roman. *Festschrift für Ernst Forsthoff zum 70. Geburtstag*. München: Beck, 1974.
- TIJTJEN, Hartmut. "Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Hochschulpolitik und Wissenschaftsidee". In: FEHER, Istvan M. (org.), *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk: ein deutsch-ungarischer Symposium*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991, p. 109-28.
- TILITZKI, Christian. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- VIETTA, Silvio. *Heidegger Critique du National-socialisme et de la Technique*. Trad. do alemão Jean Ollivier. Puiseaux: Pardès, 1989 (coleção *Révolution Conservatrice*).

OBRAS CRÍTICAS SOBRE HEIDEGGER

- ADORNO, Theodor. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965; *Le Jargon de l'Authenticité. De l'Idéologie Allemande*. Trad. e prefácio de Éliane Escoubas, posfácio de Guy Petitdemange. Paris: Payot, 1989.
- _____. *Dialectique Negative*. Paris: Payot et Rivages, 2003.
- ANDERS, Günther. *Et si je suis Désespéré que Voulez-vous que j'y Fasse?*, entrevistas com Mathis Geffrath. Trad. Christophe David. Paris: Allia, 2001.
- _____. *Über Heidegger*. München: Beck, 2001.
- _____. *Sur la Pseudo-concrétude de la Philosophie de Heidegger*. Trad. ing. L. Mercier. Paris: Sens et Tonka, 2003.
- BARASH, Jeffrey Andrew. "Martin Heidegger in the Perspective of the 20th Century". *Journal of Modern History*, 64, n. 1, março de 1992, p. 52-78.
- _____. *Heidegger et son Siècle. Temps de l'Être, Temps de l'Histoire*. Paris: PUF, 1995.

- BARASH, Jeffrey Andrew. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Ed. rev. e ampliada. New York: Fordham University Press, 2003.
- BOLLACK, Jean. "Le Mont de la Mort: le Sens d'une Rencontre entre Celan et Heidegger". In: *La Grèce de Personne: Les Mots sous le Mythe*. Paris: Seuil, 1997, p. 349-76.
- BOURDIEU, Pierre. *L'Ontologie Politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.
- BOUVERESSE, Jacques. "Heidegger, la Politique et l'Intelligentsia Française". In: *Essais IV. Pourquoi pas de Philosophes?* Marseille: Agone, 2004, p. 129-61.
- CASSIRER, Ernst. *Le Mythe de l'État*. Trad. fr. Bertrand Vergely. Paris: Gallimard, 1993.
- CRISTERNA, G. M., QUESADA, J., FAYE, E. *Adiós a Heidegger*. México, Hombre y Mundo, 2010.
- DELACAMPAGNE, Christian. *Histoire de la Philosophie au XX^e Siècle*. Paris: Seuil, 1995.
- FARIAS, Victor. *Heidegger et le Nazisme*. Trad. do espanhol e do alemão Myriam Benarroch e Jean-Baptiste Grasset, prefácio de Christian Jambet. Paris: Verdier, 1987; *Heidegger und der Nationalsozialismus* [ed. ampliada]. Trad. Klaus Laermann, prefácio de Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: S. Fischer, 1989.
- _____. *Logica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) em el Legado de Helene Weiss*. Intr. e trad. Victor Farias. Madri / Barcelona: Anthropos, 1991.
- _____. "Foreword to the Spanish Edition, *Heidegger and Nazism*". In: ROCKMORE, Tom e MARGOLIS, Joseph (org.). *The Heidegger's Case. On Philosophy and Politics*. Philadelphia: Temple University Press, 1992, p. 333-47.
- _____. *L'eredità di Heidegger nel Neonazismo, nel Neofascismo e nel Fondamentalismo islâmico*. Prefazione di E. Husson. Milano: Medusa, 2008.
- FAYE, E. "Der Nationalsozialismus in der Philosophie: Sein, Geschichtlichkeit, Technik und Vernichtung in Heideggers Werk". In: SANDKÜHLER, H. J. (org.). *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hamburg: Meiner, 2009, p. 133-55.
- _____. "I Fondamenti Nazisti dell'Opéra di Heidegger". Trad. E. Donaggio. In: *Rivista di Filosofia*, XCVII, 3, dezembro 2006, p. 439-56.

- FAYE, E. "Non sono un Inquisitore Umanista, Heidegger era un ultras del Führer". In: *Il Riformista*, 16 julho 2006.
- _____. "Heidegger und die Französischen Katholiken". In: SCHERZBERG, L. (org.). *Vergangenheitsbewältigung im Französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*. Padebom: Schöningh, 2008, p. 121-43.
- _____. *Heidegger gegen alle Moral*. In: KONITZER, W., GROSS, R., Fritz Bauer Institut (org.). *Moralität des Bösen, Ethik und nationalsozialistische Verbrechen*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2009, p. 211-31
- _____. "Soggettività e Razza negli scritti di Martin Heidegger". Trad. E. Donaggio. In: *Rivista di Filosofia*, CIII, 1, abril 2012, p. 95-116.
- FERRY, Luc; RENAUD, Alain. *Heidegger et les Modernes*. Paris: Grasset, 1988.
- FRITSCHÉ, J. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999.
- GOLDSCHMIDT, Georges Arthur. "Heidegger, Penseur et Militant Nazi". *Le Matin*, quinta-feira, 15 de outubro de 1987.
- GROSSER, Alfred. "Lettre à France-Observateur", n. 718, 6 de fevereiro de 1964.
- HABERMAS, Jürgen. *Martin Heidegger, l'Oeuvre et l'Engagement*. Paris: Cerf, 1988.
- IMBACH, Ruedi. "Heidegger et la Philosophie Médiévale. À Propos d'un Nouvel Annuaire Philosophique". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Universitätsverlag Freiburg (Suíça), t. 49, caderno 3, 2002, p. 426-35.
- JASPERS, Karl. *Philosophische Autobiographie*. München: Piper, 1977.
- _____. *Notizen zu Martin Heidegger*. SANER, Hans (org.). München / Zurich: Piper, 1989.
- KROCKOW, Christian Graf von. *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1958.
- KRONER, Richard. "Rede zur Eröffnung des II. Internationalen Hegelskongresses". *Verhandlungen des Zweiten Hegelskongresses vom 18. bis 2. Okt. 1931 in Berlin*. Org. B. Wigersma. Tübingen: Mohr, Haarlem, Willink, 1932, p. 19-39.
- KÜHNERT, Hanno. "Das Recht und die Nähe der Theologie. Zum Tode von Erik Wolf". *FAZ*, 20 de outubro de 1977, n. 244, p. 25.
- LEAMAN, George R. *Contextual Misreadings: The US Reception of Heidegger's Political Thought*, Dissertation, University of Massachusetts, 1991.

- LEAMAN, George R. *Heidegger im Kontext*. Hamburg: Argument, 2002.
- LINDE, Reinhard. "Das Stehen gegen den Feind". In: *Bin ich, wenn ich nicht denke? Studien zur Enkräftung, Wirkung und Struktur totalitären Denkens*. Herbolzheim: Centaurus Verlag, 2003.
- LOSURDO, Domenico. *Heidegger et l'Idéologie de la Guerre*. Trad. do italiano Jean-Michel Buée. Paris: PUF, 1998.
- LÖWITH, Karl. "Besprechung der Buches *Rasse und Seele* von Ludwig Ferdinand Clauss" (1926). In: STICHWEH, Klaus (org.). *Sämtliche Schriften, 1. Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart: J. M. Metzler, 1981, p. 198-208.
- _____. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart: J. M. Metzler, 1986. *Ma Vie en Allemagne avant et après 1933*. Trad. fr. Monique Lebedel. Paris: Hachette, 1986.
- _____. "Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt". *Sämtliche Schriften*, 8. Stuttgart: J. M. Metzler, 1984, p. 61-71.
- _____. "Les Implications Politiques de la Philosophie de l'Existence de Martin Heidegger". In: *Les Temps Modernes*, 14, novembro 1946, p. 343-60.
- MARCUSE, Herbert. "Herbert Marcuse-Martin Heidegger Briefwechsel". JANSEN, Peter-Erwin (org.). *Befreiung Denken – Ein politischer Imperativ. Ein Materialienband zu Herbert Marcuse*. 2. ed. ampliada, Offenbach: 2000, p. 135-39.
- MARTEN, Rainer. "Heideggers Geist". ALTWEGG, Jürg (org.). *Die Heidegger Kontroverse*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1988, p. 225-41.
- MARTIN, Bernd (org.). *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- _____; SCHRAMM, Gottfried (ed.). *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*. Freiburg: Rombach, 2001.
- MASCOLO, Dionys. *Haine de la Philosophie. Heidegger pour Modèle*. Paris: Jean-Michel Place, 1993.
- MÜNSTER, Arno. "Heidegger et le Nazisme. Suite d'une Polémique". *La Quinzaine littéraire*, n. 812, 16-31 julho 2001.
- _____. *Heidegger, la "Science allemande" et le National-socialisme*. Paris: Kimé, 2002.
- OTT, Hugo. "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34, Teil I: Die Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.

- Br. durch Heidegger im April 1933". *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins* ("Schau-ins-Land"), n. 102, 1983, p. 121-36.
- _____. "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933/34, Teil II: Die Zeit des Rektorats von Martin Heidegger (23 April 1933 bis 23 April 1934)". *Zeitschrift des Breisgau-Geschichtsvereins* ("Schau-ins-Land"), n. 103, 1984, p. 107-30.
- _____. "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. 1933-1934". *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, n. 132 (1984), p. 343-58.
- _____. "Martin Heidegger als Rektor der Universität Freiburg i. Br. nach 1945. Ein Beispiel für die Auseinandersetzung mit der politischen Vergangenheit". *Historischer Jahrbuch*, n. 105 (1985), p. 95-128.
- _____. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1988; 2. ed., 1992.
- _____. *Martin Heidegger. Éléments pour une Biographie*. Paris: Payot, 1990.
- _____. "Martin Heidegger – Mentalität der Zerrissenheit". *Freiburger Diözesan-Archiv* 110 (199), p. 427-48.
- _____. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus Verlag, 1992.
- _____. *Laubhüttenfest 1940. Warum Therese Loewy einsam sterben mußte*. Freiburg im Breisgau, Herder, 1994.
- _____. "Zum Verhältnis Husserl-Heidegger: Der eine fehlte, der nicht hätte fehlen dürfen: Heidegger". *Badische Zeitung*, 19 de agosto de 1996.
- _____. "Der 'Freiburger Kreis'". In: EISELE, Klaus e KUNZE, Rolf-Ulrich (org.). *Mitverschwörer-Mitgestalter. Der 20. Juli im deutschen Südwesten*. Konstanz: UVK, 2004, p. 107-28.
- PHILLIPSE, Herman. *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- PROFETI, L. "Heidegger, lo Sciamano che fa Ammalare". *Left*, 7 julho 2006.
- _____. "La Polvere Nazis ta di Heidegger". In: *Left*, 9 janeiro 2009.
- _____. "L'alêtheia di Volpi su Heidegger". In: *Left*, 15 maio 2009.
- ROCKMORE, Tom. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Heidegger and French Philosophy. Humanism, Antihumanism and Being*. New York: Routledge, 1995.
- _____; MARGOLIS, Joseph (org.). *The Heidegger's Case. On Philosophy and Politics*. Philidelphia: Temple University Press, 1992.

- SCHNEEBERGER, Guido. *Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie*. Mit vier Beilagen und einer Bildtafel. Bern: Buchdruckerei AG Suhr, 1960.
- _____. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Mit zwei Bildtafeln. Bern, 1962; reed. ampliada, 1965.
- SCHWANN, Alexander. *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag, 1965.
- SESSI, F. "Quando Heidegger Scriveva Discorsi per il Führer". *Corriere della Sera*, 3 junho 2005.
- SHAYEGAN, Daryush. "Heidegger et l'Iran". *Le Portique*, n. 18, 2. semestre 2006.
- SHEEHAN, Thomas. "Heidegger and the Nazis". *New York Review of Books*, 16 jan. 1988, p. 38-47.
- _____. "A normal Nazi". *New York Review of Books*, XL, n. 1-2, 14 jan. 1993, p. 30-35.
- SIEG, Ulrich. "Die Verjudung des deutschen Geistes. Ein unbekannter Brief Heideggers". *Die Zeit*, n. 52, 22 de dezembro de 1989, p. 50.
- TERTULIAN, Nicolas. "Histoire de l'Être et Révolution Politique". *Les Temps Modernes*, n. 523, fev. 1990, p. 109-36.
- _____. "Qui a Peur du Débat?". *Les Temps Modernes*, n. 529-530, ago.-set. 1990, p. 214-40.
- _____. "Carl Schmitt entre Catholicisme et National-socialisme". *Les Temps Modernes*, n. 589, ago.-set. 1996, p. 131-57.
- _____. "Le Concept de *Peuple Politique* dans la Révolution Conservatrice". In: CAZZANIGA, Gian Mario e ZARKA, Yves-Charles (org.). *Penser la Souveraineté à l'Époque Moderne et Contemporaine*. Pisa/Paris: Edizioni ETS-Libairie philosophique J. Vrin, 2001, p. 479-89.
- TIBON-CORNILLOT, Michel. "Heidegger: le Chaînon Manquant". *Libération*, quarta-feira, 17 de fevereiro de 1988, p. 41-42.
- TOUSSAINT, S. "Heidegger e l'Hitlerismo in filosofia". In: *Giomale Critico délia Filosofia Italiana*, LXXXV, III, set.-dez. 2006, p. 522-30.
- TRIERWEILER, Denis. "Polla ta Deina, ou Comment Dire l'Innommable. Une Lecture d'*Arbeit am Mythos*". *Archives de Philosophie*, 67, 2004, p. 249-68.
- VOLPI, F. Goodbye, Heidegger! *Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie*. In: EYZAGUIRRE, S. (org.). *Fenomenología y Hermenéutica, Acta del I Congreso Internacional de Fenomenologia y hermenéutica*,

- Revista de Humanidades, Departamento de Artes y Humanidades de la Universidad Andrés Bello de Santiago de Chile. Santiago, 2008, p. 43-63.
- WARD, James F. *Law, Philosophy and National Socialism: Heidegger, Schmitt, and Radbruch in Context*. Bern/New York: Lang, 1992.
- WEIL, Éric. "Le Cas Heidegger". *Les Temps Modernes*, jul. de 1947, p. 128-38; reed. em *Philosophie et Réalité*, vol. 2. Paris: Beauchesne, 2003, p. 255-66.
- WOLIN, Richard. "Carl Schmitt, l'Existentialisme et l'État Total". *Les Temps Modernes*, fev. de 1990, p. 50-88.
- _____. *La Politique de l'Être. La Pensée Politique de Martin Heidegger*. Trad. Catherine Goulard. Paris: Kimé, 1992.
- _____. *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. 2. ed. Cambridge, Mass./London: The MIT Press, 1993.
- _____. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2001.
- _____. *The Seduction of Unreason. The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2004.

OUTRAS OBRAS

- BAMBACH, Charles. *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Sozialism and the Greeks*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2003.
- BÄRSCH, Claus-Ekkehard. *Die politische Religion des Nationalsozialismus, Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*. München: Wilhelm Fink, 1997, 2002.
- BAUMANN, Gerhardt. *Erinerungen an Paul Celan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- BENDERSKY, Joseph W. *Carl Schmitt Theorist for the Reich*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- BÖHNIGK, Volker. *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- BUCHNER, Hartmut. *Japan und Heidegger, Gedenkschrift des Stadt Meßkirch zum hundersten Geburtstag Martin Heideggers*. Sigmaringen: Jan Thornbecke, 1989.

- CELAN, Paul. *Gedichte in zwei Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- _____. *Werke: Tübinger Ausgabe, Der Meridian: Endfassung, Entwürfe, Materiale*. BÖSCHENSTEIN, Bernahrd e SCHMULL, Heino (org.). Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- CONTE, E. e ESSNER, C. *La Quête de la Race, une Anthropologie du Nazisme*. Paris: Hachette, 1995.
- DAIM, Wilfried. *Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Von den religiösen Verirrungen eines Sektierers zum Rassenwahn des Diktatores*. München: Isar, 1958.
- DERRIDA, Jacques. *De l'Esprit*. Paris: Galilée, 1987; *Heidegger et la Question. De l'Esprit et autres Essais*. Paris: Flammarion, 1990.
- _____. *Politiques de l'Amitié*. Paris: Galilée, 1984.
- ESSNER, Cornelia. "Le Dogme Nordique de la Race". In: Conte, É. e Essner, C. *La Quête de la Race, une Anthropologie du Nazisme*. Paris: Fayard, 1995.
- ÉVARD, Jean-Luc. "Ernst Jünger et les Juifs". *Les Temps Modernes*, n. 589, ago.-set. 1996, p. 102-30.
- _____. *Ernst Jünger. Autorité et Domination*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2004.
- FAGIOLI, M. "Vorstellungsvermögen". In: *Left*, 11 agosto 2006.
- _____. *Bambino donna e Trasformazione dell'Uomo* (1980). Roma: Nuove Edizioni Romane, 2007.
- FAYE, J.-P. "Martin Heidegger: Discours et Proclamations". *Médiations*, outono 1961, p. 139-150, seguido de Heidegger et la "Révolution", p. 151-59.
- _____. *Langages Totalitaires. Critique de la Raison et de l'Economie Narrative*. Ed. ampliada da Introduzione teorica de *Théorie du récit*. Paris: Hermann, 1973.
- _____. *Le Piège. La Philosophie Heideggérienne et le Nazisme, le Mouvement Change*. Paris: Balland, 1994.
- FRIED, G. *Heideggers Polemos. From Being to Politics*. New Haven-London: Yale University Press, 2000.
- GADAMER, Hans-Georg. "Entretien de Hans-Georg Gadamer avec Philippe Forget et Jacques Le Rider du 18 avril 1981". *Entretiens avec Le Monde. I. Philosophies*. Paris: La Découverte-Le Monde, 1984.
- _____; VIETTA, Silvio. *Im Gespräch*. München: Fink, 2002.
- GANGL, Manfred. "Gesellschaftliche Pluralität und politische Einheit". BIALAS, Wolfgang e GANGL, Manfred (org.). *Intellektuelle im Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2000.

- GROSS, Raphaël. *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- VON HELLINGRATH, Norbert. *Hölderlin: zwei Vorträge*. München: Hugo Bruckmann, 1922.
- HERMANT, Max. *Hitlérisme et Humanisme*. Coulommiers/Paris: Imprimerie Paul Brodard e Ateliers Joseph Taupin réunis, 1936.
- HOLLERBACH, Alexander. "Zur Leben und Werk Erik Wolfs". *Erik Wolf, Studien zur Geschichte des Rechtsdenkens*, Ausgewählte Schriften III. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, p. 235-71.
- _____. "Juristische Lehre und Forschung in Freiburg in der Zeit des Nationalsozialismus". JOHN, Eckard; MARTIN, Bernd; MÜCK, M. e OTT, Hugo (org.). *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Würzburg: Ploetz, 1991, p. 91-113.
- _____. "Erinnerung na Erik Wolf". *Freiburger Universitätsblätter*, dez. de 2002, p. 99-109.
- JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France I. Récit II. Entretiens*. Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. *La Philosophie Française et l'Inspiration Germanique Hier et Aujourd'hui*, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, jul.-set. 2002.
- KAPFERER, Norbert. *Die Nazifizierung der Philosophie an der Universität Breslau 1933-1945*. Münster/Hamburg/Berlin: Lit, 2001.
- KERSHAW, Ian. *Hitler 1889-1936? Hubris*. Trad. Pierre Emmanuel Dauzat. Paris: Flammarion, 1999.
- KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt. Le Politique entre Spéculation et Positivité*. Paris: PUF, 1992.
- KISIEL, Theodore. "Heidegger's *Gesamtausgabe*. An International Scandal of Scholarship". *Philosophy Today*, 39/1, 1995, 3-15.
- _____. "In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political". RAFFOUL, François e PETTIGREW, David (org.). *Heidegger and Practical Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2002, p. 135-57.
- _____. "Heidegger als Politischer Erzieher: der NS-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat, 1933-1934". LESNIEWSKI, Norbert (org.). *Die Zeit Heideggers*. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Wien: Lang, 2002, p. 71-87.

- KISIEL, Theodore. "The Essential Flaw in Heidegger's 'Private National Socialism'". Marion Heinz e Geran Gretič (ed.). *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 291-311.
- KLEMPERER, Viktor. *LTI, la Ligue du III^e Reich*. Paris: Albin Michel, 1996.
- KOMMERELL, Max. *Der Dichter als Führer in der Deutschen Klassik*. Berlin: Bondi, 1928.
- _____. *Briefe und Aufzeichnungen, 1914-1944*. JENS, Inge (org.). Freiburg im Breisgau: Olten, 1967.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *La Fiction du Politique*. Paris: Bourgois, 1987.
- _____. *Heidegger, la Politique du Poème*. Paris: Galilée, 2002.
- _____; NANCY, Jean-Luc. *Le Mythe Nazi*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 1991.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel et la Catastrophe Allemande*. Trad. do italiano Charles Alunni. Paris: Albin Michel, 1994.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Berlin: Die Runde, 1935.
- MASER, Werner. *Mein Kampf d'Adolf Hitler*. Paris: Plon, 1966.
- MÜLLER-HILL, Benno. *Tödliche Wissenschaft*. Rohwolt: Aktuel Rororo, 1984. Trad. ingl., *Murderous Science, Elimination by Scientific Selection of Jews, Gypsies, and Others, Germany 1933-1945*. Plainview/New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, 1988. Trad. fr., *Science Nazie, Science de Mort. La Ségrégation des Juifs, des Tziganes et des Maladies Mentales de 1933 à 1945*. Trad. do alemão Olivier Mannoni. Paris: Odile Jacob, 1989.
- Nachlaß Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchiv, bearbeitet von Dirk van Laak und Ingeborg Villinger*. Siegburg: Republica, 1993.
- NOACK, Paul. *Carl Schmitt: eine Biographie*. Berlin/Frankfurt am Main: Propyläen, 1993.
- OROZCO, T. *Platonische Gewalt - Gadammers Politische Hermeneutik der NS-Zeit. Ideologische Mächte im Deutschen Faschismus*. Hamburg: Argument, 2004.
- PICHT, George. "Die Macht des Denkens". In: NESKE, Günther e KETTERING, Emil (org.). *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Günther Neske, 1988, p. 175-83.

- RENTSCH, Thomas. *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Piper: München/Zürich, 1989.
- RICKEY, Christophe. *Revolutionary Saints. Heidegger, National Socialism, and Antinomian Politics*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2002.
- SCHIRMACHER, Wolfgang. *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*. Freiburg/München: K. Alber, 1983.
- SCHMITZ-BERNING, Cornelia. *Vokabular des Nationalsozialismus*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1998.
- SCHORCHT, Claudia. *Philosophie an den bayerischen Universitäten 1933-1945*. Erlangen: H. Fischer, 1990.
- SEIDLER, Eduard. “Die Medizinische Fakultät zwischen 1926 und 1948”. JOHN, E.; MARTIN, B.; MÜCK, M. e OTT, H. (org.). *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg im Breisgau/Würzburg: Ploetz, 1991.
- SLOTERDIJK, Peter. *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- SLUGA, Hans. *Heidegger's Crisis, Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1993.
- STANGUENNEC, André. “À l’Origine de l’Idée Allemande de Nation: la Philosophie Romantique et la Philosophie Hégélienne de l’État”. *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, n. 14, 2001, p. 337-50.
- TOUSSAINT, S. *Humanismes Antihumanismes. De Ficin à Heidegger*, vol. 1: Humanitas et Rentabilité. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- ULMEN, Gary “Heidegger and Schmitt: The Bottom Line”. *Telos*, n. 72, verão de 1987, p. 132.
- _____. “Between the Weimar Republic and the Third Reich: Continuity in Carl Schmitt’s Thought”. *Telos*, n. 119, primavera 2001, p. 18-31.
- VANOOSTHUYSE, Michel. *Fascisme et Littérature Pure. La Fabrique d’Ernst Jünger*. Marseille: Agone, 2005.
- VERMEIL, Edmond. *Doctrinaires de la Révolution Allemande. 1918-1938*. Paris: Nouvelles Éditions Latines, 1948.
- WISTRICH, Robert S. *Hitler, l’Europe et la Shoah*. Trad. Jean-Fabien Spitz. Paris: Albin Michel, 2005.

Índice Onomástico

- A**
- Adams, Paul, 302-03
- Adorno, Theodor, 19, 25, 143, 386
- Agrippa, Menenius, 265-66
- Althusser, Louis, 554
- Amato, Massimo, 543
- Anders, Günther, 19, 24-25, 87-88, 145-46
- Angst, 75, 567
- Arendt, Hannah, 95
- Aristóteles, 53, 194, 228, 234, 385, 394-95, 398, 422, 443, 461-62, 464, 499, 522, 544
- Aubenque, Pierre, 196
- B**
- Bachofen, Johann Jakob, 92
- Baeumler, Alfred, 18, 24, 38, 47, 49, 53, 55, 60, 62, 66, 72, 74-75, 85-86, 92-93, 119, 121-22, 125, 133-34, 138, 181-82, 285, 292, 296, 301-07, 313-14, 361, 410, 426, 438, 443, 445-53, 459, 506, 545, 550, 552
- Baeumler, Marianne, 92, 307
- Bambach, Charles, 206, 308, 426, 450
- Barash, Jeffrey, 19, 40, 58, 375
- Bardèche, Maurice, 542
- Bärsch, Claus-Ekkehard, 220, 451, 511
- Barth, Karl, 320, 344, 351
- Baumann, Gerhart, 533
- Baumgarten, Eduard, 94, 108, 568
- Beaufret, Jean, 521, 539-43, 546, 553-54
- Becker, Oskar, 47, 49, 53-55, 68, 69, 73, 86, 92, 105, 215-17, 220, 264, 300, 349, 461-67, 511
- Bendersky, Joseph W., 292-93
- Benn, Gottfried, 515, 541
- Bergson, Henri, 383, 398, 557
- Berl, Heinrich, 308
- Best, Werner, 89
- Bismarck, Otto, Prince Von, 238-41, 243, 245, 247-50, 268-69, 369
- Blochmann, Elisabeth, 60, 62, 90, 92, 98, 101, 114-17, 123, 133, 146, 281, 294-95, 487
- Bloy, Léon, 304
- Blumenberg, Hans, 19
- Böhm, Franz, 189
- Böhnigk, Volker, 68, 76-77
- Bollack, Jean, 532-33
- Bouveresse, Jacques, 387
- Bovelles, Charles De, 245, 468, 555
- Braig, Carl, 53
- Brandt, Reinhard, 346
- Brock, Werner, 105, 109
- Bröse, Sigfried, 375-76, 411, 427
- Brückler, (Mlle), 565
- Brüning, Heinrich, 88
- Bruno, Giordano, 239, 517
- Brunträger, Hubert, 92
- Buhr, Heinrich, 225
- Bultmann, Rudolph, 59, 89-90, 281

Burdach, Konrad, 66, 73
 Buytendijk, Frederik Jacobus, 98

C

Cassirer, Ernst, 19, 57, 95, 196, 383, 388, 442
 Cassirer, Toni, 57
 Cavaillès, Jean, 334
 Celan, Paul, 493, 496, 503, 529, 532-33
 Céline, Louis-Ferdinand, 493
 Chamberlain, Huston S., 62, 69, 76, 81, 82, 465
 Clauß, Ludwig Ferdinand, 49, 53, 55-56, 62, 68-74, 79, 87, 93, 158-59, 197, 219-21, 227, 297, 300, 315, 461, 464-65, 511
 Cohen, Hermann, 39, 43, 95, 97
 Corbin, Henri, 445, 554
 Croce, Benedetto, 19, 290
 Cusa, Nicolas de, 239

D

Daim, Wilfried, 215
 Darré, Walter, 38, 126-27, 236, 261, 328, 459, 517-18
 Darwin, Charles, 460
 Derrida, Jacques, 192, 290, 317, 508
 Descartes, René, 55, 60-61, 64, 67, 141, 188-93, 215, 262, 304, 392, 398, 443, 461-62, 467-71, 473-75, 477, 499, 522, 540, 555
 Dietze, Constantin Von, 362-63
 Dietze, Hans-Helmut, 360
 Dilthey, Wilhelm, 58-62, 65, 73, 84, 86, 245-47
 Domantl, 348
 Drexler, Anton, 165

E

Eckart, Dietrich, 179, 210, 372, 511
 Eckhart, Johannes, Dit Maître, 217
 Edler, Franck H. W., 438
 Einhauser, 99, 100, 117
 Erasmo, 245
 Espinosa, Baruck, 301
 Essner, Cornélia, 72, 77, 83, 328, 330

Étiemble, René, 146, 539
 Eucken, Walter, 295, 321, 342
 Évard, Jean-Luc, 195, 213, 489

F

Fardid, Ahmad, 37
 Farias, Victor, 19, 35, 42, 45, 50-51, 56, 114, 117, 122, 174, 182, 191, 242, 277-78, 292-93, 373-74, 381, 519, 537, 545
 Faurisson, Robert, 536, 542-43, 553
 Faye, Jean-Pierre, 11-12, 14-16, 39, 42-43, 407, 532
 Fédier, François, 44, 144, 344, 346, 478, 542-43, 546, 553
 Fehrle, Eugen, 108, 117
 Feikert, Andreas, 134
 Fichte, Johann Gottlieb, 183, 223, 383, 407, 470, 539
 Fink, Eugen, 467
 Fischer, Eugen, 152-53, 167, 262, 264, 308, 326-27, 329-31, 381, 499, 542, 543
 Fischer, Gertrude, 153
 Fistetti, Francesco, 375
 Forget, Philippe, 88
 Förster-Nietzsche, Elisabeth, 444
 Forsthoff, Ernst, 49, 72, 97, 126-27, 129, 132, 148, 233, 285-86, 291, 295, 297, 301, 311, 313, 320, 324, 333-34, 342, 347, 351, 355, 366, 407-08, 415-16, 552, 571
 Foucault, Michel, 554
 Fraenkel, Eduard, 91, 108, 568
 Franck, Erich, 92
 Franck, Hans, 361, 371-74, 444-45, 499, 526
 Frédéric li, 177
 Freisler, Roland, 342
 Freud, Sigmund, 197
 Freyer, Hans, 296, 361, 372, 388

G

Gadamer, Hans-Georg, 57, 88, 168, 455
 Galileu, 394-95
 Gander, Hans Helmut, 316, 425
 Gangl, Manfred, 287-88, 462
 Gegenbach, Karl, 117

Gehlen, Arnold, 545
 Gelb, Adhemar, 98
 Gentile, Giovanni, 213, 381, 387, 470
 George, Stefan, 57, 61, 176, 206, 213, 216, 320, 352-23, 545, 558
 Glockner, Hermann, 388-89
 Gnoli, Antonio, 537
 Gobineau, Arthur De, 81-82
 Goebbels, Joseph, 24, 74, 121, 126-27, 133, 277, 280, 307-08, 515, 552
 Goering, Hermann, 210-11, 251
 Goethe, Johann Wolfgang Von, 61, 69, 206, 522-24, 533
 Gogarten, Friedrich, 54-55, 59
 Goll, Claire, 493
 Grassi, Ernesto, 124
 Grimm, Hans, 271, 314, 515
 Gröber, Konrad, 54, 364, 433
 Grosser, Alfred, 541
 Gross, Walter, 39, 301, 564
 Gundolf, Friedrich, 352, 523
 Günther, Hans K., 19, 24-25, 68, 71, 76, 79, 83, 85, 87-88, 145, 150, 197, 238, 264, 329-30, 429, 516, 518

H

Habermas, Jürgen, 19, 25, 67
 Haering, Theodor, 168, 378, 387-88
 Hallwachs, Wilhelm, 369, 375-76, 408, 419
 Hartmann, Nicolai, 388
 Haupt, Joachim, 116, 122, 438-39
 Haushofer, Karl, 372
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 33, 35, 40, 50, 177, 183, 188, 213, 220, 233, 245-47, 249, 277, 285, 310, 319, 338-39, 344, 350, 361, 369, 371, 375-88, 390-93, 395-97, 399-400, 402, 404-15, 417-18, 421, 427, 429, 432, 437, 439, 458-59, 469-71, 497, 522, 557
 Heidegger, Elfride, 106-08, 177
 Heidegger, Fritz, 138
 Heidegger, Hermann, 28, 90, 107-08, 112, 115, 121, 174, 189, 324, 422-23, 533, 537, 552

Heimsoeth, Heinz, 388
 Heine, Heinrich, 522, 524, 533
 Heinemann, Fritz, 96-97, 366
 Heinrich, Heribert, 225, 308, 387, 445, 479, 517, 522, 529, 533, 544
 Heinz, Marion, 40, 152, 375, 388, 411, 444-45, 516
 Heller, Hermann, 286
 Hellingrath, Norbert Von, 34, 176, 179, 205-06, 210, 216, 293, 523
 Heráclito, 49, 171, 217, 290, 292-93, 301-02, 305-07, 309, 311, 316, 349, 446
 Herder, Johann Gottfried, 79, 348
 Hermann, Friedrich-Wilhelm Von, 24, 28, 46, 88-90, 95, 107-08, 112, 115, 121, 174, 189, 286, 324, 375, 388-89, 422-23, 533, 537, 552
 Hermant, Max, 211
 Hervier, Julien, 516
 Hess, Rudolf, 372
 Hevesy, Georg Von, 108
 Heyse, Hans, 18, 40, 47, 95, 119, 444, 465, 483-84, 488, 545
 Hilberg, Raoul, 28
 Hildebrandt, Kurt, 206, 446, 449
 Himmler, Heinrich, 72, 173, 489, 514, 517
 Hindenburg, 122, 381, 395
 Hitler, Adolf, 12, 15, 21-27, 29-30, 32, 34-35, 38, 41-43, 46, 48, 50-51, 54, 74, 76-77, 79, 85, 90, 92, 95, 100-01, 117, 121, 126, 138-39, 141-45, 148, 150, 152-53, 164-68, 173, 175, 179-81, 196, 200-01, 204, 210-11, 213, 215, 218, 233, 236-37, 243-47, 249, 255, 258, 264, 267, 269, 273, 275-83, 288, 291, 294, 300, 313-14, 316, 323, 330, 342, 353-54, 360, 362-63, 369-70, 372, 374, 380-82, 388, 399, 416, 423-24, 431, 434, 436, 439, 441, 444-45, 447, 451, 458, 474, 479-80, 486, 489, 494-96, 503-04, 511, 515-17, 519-20, 523, 525, 536-38, 540-43, 545, 550, 556-67
 Hobbes, Thomas, 192-93, 230
 Hoehn, Reinhard, 439

Hoess, Rudolf, 517
 Hölderlin, Friedrich, 32-34, 36, 61, 69, 158,
 176, 178-79, 205-07, 209-14, 216-20,
 236, 293-94, 309, 316-17, 348-50, 370,
 379, 423, 429, 431, 435, 463, 490,
 522-24
 Hollerbach, Alexander, 320, 336, 344, 351,
 356, 363, 366
 Homero, 220, 421-22
 Honecker, Martin, 86
 Hönigswald, Richard, 95-96, 98-101, 116-
 18, 177
 Huber, Ernst Rudolf, 286, 365, 569
 Humboldt, Wilhelm Von, 156
 Husserl, Edmund, 14, 24, 54, 56, 58-59, 61-
 63, 68-70, 72, 93, 105-09, 195, 320-21,
 352, 383, 388, 511, 551, 565
 Husserl, Gerhart, 320-21
 Husserl, Malvine, 106-07

J

Jaensch, Erich, 564
 Janicaud, Dominique, 146, 539
 Jaspers, Karl, 22-23, 56-58, 90-94, 105-
 06, 278, 290, 343, 387, 451-53, 494,
 525-26
 Jünger, Ernst, 17, 48, 51, 66, 77, 80, 95,
 158, 163, 165, 175, 195, 211-12, 227,
 276, 291, 297, 300-04, 314-15, 330,
 342, 345, 363, 403, 407-08, 423, 432,
 455, 460-61, 464, 489, 491-92, 496,
 499, 504-08, 511, 513-20, 531, 565

K

Kant, Emmanuel, 46, 53, 95, 182-84, 194,
 196, 211, 220, 225, 304, 383, 387,
 442-43, 550
 Kapferer, Norbert, 96, 133
 Kapp, Wolfgang, 69
 Keller, Hans K. E. L., 359-60
 Kern, Eduard, 78, 321, 327, 335, 342, 366
 Kershaw, Ian, 255, 280-81, 424
 Kervégan, Jean-François, 412
 Kettering, Emil, 429

Kierkegaard, Sören, 25, 352, 383-84, 565
 Kisiel, Theodore, 29, 40, 62, 89, 224, 234,
 236, 238-39, 248, 250, 252, 256-59,
 270-71, 274-75, 375, 444-45
 Klages, Ludwig, 72, 85, 450, 453, 455-56
 Klemperer, Victor, 160, 475
 Klostermann, Vittorio, 40, 48, 320, 341-43,
 568
 Koehler, 122
 Koellreutter, Otto, 516
 Kohlrausch, 122
 Kolbenheyer, Erwin Guido, 197, 388, 515
 Kommerell, Max, 216
 Kralick, Richard Von, 56
 Krebs, Engelbert, 54
 Kriek, Ernst, 18, 47, 110, 119, 139, 167,
 245-46, 300, 308, 361, 392, 431, 438-
 39, 483-84, 488, 497, 517, 545, 550,
 561, 564, 566-68
 Krockow, Christian Graf Von, 297
 Kroner, Richard, 93, 95, 387-90
 Krüger, Gerhardt (Discípulo De Heidegger),
 121, 127, 133-34, 168
 Krüger, Gerhardt (Führer De La Deutsche
 Studentenschaft), 121, 168
 Künneth, Walter, 353-55
 Kurze, Hermano, 92

L

Lacant, Jacques, 140, 145-46
 Lacoue-Labarthe, Philippe, 211, 218, 527
 Lammers, Hans Heinrich, 445
 Lampe, Adolf, 295, 342
 Larenz, Karl, 357, 361, 388-89, 405, 407,
 462-63
 Lefèvre d'Étaples, Jacques, 245
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 189, 304, 392, 544
 Leistriz, Hanskarl, 134
 Le Rider, Jacques, 88, 561
 Levinas, Emmanuel, 25
 Lewin, Kurt, 98
 Liebenfels, Lanz Von, 215
 Linde, Reinhard, 27
 List, Guido Von, 215

Losurdo, Domenico, 19, 412
 Löwith, Karl, 18-19, 25, 45, 54-55, 58, 64,
 69, 93, 122, 167, 213, 217-19, 278,
 281, 370, 374, 436-37, 444, 451, 461,
 464-66, 514
 Lueger, Karl, 56
 Luther, Martin, 469

M

Mannheim, Karl, 97
 Marcion, 354
 Marck, Siegfried, 96-98
 Marcuse, Herbert, 524-25, 527, 539
 Marschall, Fritz, Freiherr Von, 286
 Marten, Reiner, 19
 Martin, Bernd, 19, 88-89, 104, 112, 167, 545
 Martineau, Emmanuel, 64, 422
 Marx, Karl, 384-85, 387, 397, 405, 407, 417
 Maser, Werner, 165
 Maunz, Theodor, 286, 295-96, 359, 364-66
 Mehring, Reinhard, 462
 Mendel, Gregor, 499
 Mengele, Joseph, 152, 330
 Merckenschlager, Fritz, 83, 329, 518-19
 Metzdorf, Helmut, 356
 Minder, Robert, 539
 Mohler, Armin, 479, 515
 Möllendorf, Wilhelm Von, 123, 126
 Molotov, Viatcheslav, 502
 Montaigne, Michel De, 475, 555
 Mörchen, Hermann, 24, 88-89
 Müller (Conselheiro Ministerial), 117
 Müller-Hill, Benno, 153
 Müller, Horst, 295, 359, 364-65
 Müller, Max, 88, 212, 334-35, 365, 433, 550
 Munier, Roger, 435
 Münster, Arno, 19, 96, 152
 Musil, Robert, 387
 Mussolini, Benito (O Duce), 13, 126, 195,
 204, 213, 308, 370, 434, 445, 447

N

Nancy, Jean-Luc, 211
 Natorp, Paul, 97

Naumann, Hans, 388
 Neske, Günther, 36, 429, 467
 Neumann, Friedrich, 119
 Newton, Isaac, 225, 394-95
 Niekisch, Ernst, 92, 187
 Niemeyer, Max, 36, 62
 Niemöller, Martin, 487
 Nietzsche, Friedrich, 13, 31-32, 48, 73-74,
 80, 158, 186, 192, 206, 210, 213, 216,
 247, 292, 302, 304-06, 308, 314-15,
 372-73, 375, 383-84, 400, 407, 409,
 425-26, 431-34, 441, 443-54, 458, 460,
 466, 467-69, 471, 473-76, 478-79, 484-
 85, 496-97, 499, 505-07, 512-13, 519,
 522-24, 554, 561
 Nissle, Alfred, 152
 Noack, Paul, 515
 Nolte, Ernst, 17, 66, 107, 173, 500, 527,
 536-39, 543-46, 552-53, 557
 Novalis, 61

O

Oehlkers, Friedrich, 22, 364
 Ott, Hugo, 19, 35, 45, 50-51, 94, 104-07,
 110-11, 115, 119, 121, 123-24, 134,
 145, 152, 173, 195, 308, 320, 324, 341,
 363, 375, 433, 527, 537, 542, 545
 Otto, Le Grand, 42, 238, 467, 516

P

Pakheiser, 152
 Palmier, Jean-Michel, 107, 341-42, 344-47,
 376, 428
 Parménides, 366-67
 Pascal, Blaise, 468
 Pétain, Philippe, 474
 Pettigrew, David, 29
 Petzet, Heinrich Wiegand, 529
 Philipse, Herman, 19, 434
 Píndaro, 293
 Platão, 150, 175, 192, 238, 303, 352, 383,
 391, 422, 436, 461-62, 550
 Plötner, Georg, 121-22, 133-34
 Pöggeler, Otto, 89, 467

R

Radbruch, Gustav, 462-63
Raffoul, François, 29
Rhenanus, Beatus, 245
Rialland, Nicolas, 423
Ribbentrop, Joachim Von, 502
Rickert, Heinrich, 96, 387
Rickey, Christophe, 535
Riedel, Heinz, 152
Ritter, Gerhard, 362
Rockmore, Tom, 19
Röhm, Ernst, 277, 370
Rosenberg, Alfred, 18, 74, 77, 81-83, 85,
93, 126, 132, 142, 154, 167, 175, 177,
182, 210-12, 216-17, 220-21, 319, 329,
335-36, 372, 426, 444-45, 451, 459,
511, 552
Rothacker, Erich, 49, 53-55, 59-60, 62, 66,
68-69, 71, 73-87, 92, 133, 142, 145,
158-60, 169, 177, 227, 271, 276, 296,
300, 330, 342, 349, 356-57, 372, 388,
405, 461, 464, 516, 545
Rousseau, Jean-Jacques, 206, 274, 405
Rust, Bernhard, 114, 116

S

Sartre, Jean-Paul, 25, 37, 259, 554
Sauer, Josef, 111
Schadewald, Wolfgang, 162
Schaefer, H., 302
Scheler, Max, 26-27
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 40,
183, 213, 370-71, 376, 434
Schemm, 117
Schirmacher, Wolfgang, 528
Schlageter, Albert Leo, 144, 166, 533
Schleicher, Kurt Von, 370
Schmidt, Heinrich, 545
Schmitt, Carl, 17, 38, 41, 48, 53, 55, 72,
95, 97, 104, 126, 129, 143, 145, 149,
154, 171, 181, 187, 205, 230, 236-38,
241, 247-49, 251-52, 257, 259-64,
267, 273, 285-304, 306-07, 310-13,
316-17, 319-20, 324, 333, 335-39,

341-42, 344-45, 347, 355, 357, 359,
361, 364-66, 371-72, 374, 377, 380-
81, 383, 405-07, 411-16, 419-21, 424-
28, 444, 453, 455, 479, 499, 501, 505,
511, 515-19, 523, 557
Schmitz-Berning, Cornelia, 236
Schneeberger, Guido, 19, 28, 45, 57, 91,
115, 121, 124-25, 131, 145, 212, 241,
290, 308, 372
Schneider, Hans-Peter, 366
Schneider, Tobias, 450
Schorcht, Claudia, 100, 117-18
Schramm, Gottfried, 88, 112
Schuler, Alfred, 215
Schwan, Alexander, 345
Schwoerer, Viktor, 26, 93-94, 97-98, 131,
195, 315, 378
Seemann, Silke, 562
Seidler, Eduard, 152
Shageyan, Daryush, 37
Sheehan, Thomas, 537
Sieg, Ulrich, 77, 94, 109, 142, 281, 313
Simmel, Georg, 197
Sluga, Hans, 464-67
Sócrates, 550
Sombart, Werner, 479, 510
Speer, Albert, 424
Spengler, Oswald, 58, 187, 425, 453, 455-61
Spranger, Eduard, 122
Stäbel, Oskar, 119, 121-22, 212
Stadelmann, Rudolph, 19, 49, 122, 125, 168,
2348, 256, 277, 386, 405, 433, 534
Stálin, Josef, 503
Stangennec, André, 412
Stansgate, Visconde. *Ver* Benn, Tony
Steedman, Ian
Steiner, George, 545
Steiner, Rudolph, 568
Stein, Johann, 14, 246, 396
Stifter, Adalbert, 342, 347-49, 363
Streicher, Julius, 126, 295, 372, 374
Struckart, Wilhelm, 114, 116, 173-74, 177,
519
Syberberg, Hans Jürgen, 218

- T**
 Tanzmann, Bruno, 517
 Tellenbach, Gerd, 148, 526
 Tertulian, Nicolas, 19, 94, 478, 489
 Thompson, Ian D., 27
 Tietjen, Hartmut, 191, 196, 545
 Tilitzki, Christian, 66, 69, 74, 92, 500, 543-46
 Tönnies, Ferdinand, 360
 Towarnicki, Frédéric de, 107, 177
 Trawny, Peter, 40, 505
 Trierweiler, Denis, 141, 493, 523
 Tucídides, 29, 275
 Tugendhat, Ernst, 19
- U**
 Uexküll, Jacob Von, 62
 Ulmer, Carl, 428
- V**
 Vermeil, Edmond, 271, 514
 Vietta, Silvio, 35, 474, 478-79
 Voegelin, Eric, 511
 Vossler, Karl, 290
- W**
 Wagner, Richard, 105, 109-11
 Wagner, Robert, 446
 Weil, Éric, 19, 45, 209, 427, 510
 Weiss, Helene, 50, 182, 191
 Weißman, Karl-Heinz, 516
 Wessel, Horst, 27, 155
 Willikens, Werner, 255
 Wilser, Julius, 112
 Wolf, Erik, 19, 38, 49-50, 111, 142, 149, 154, 173, 233, 237, 239, 261, 286, 295-96, 300, 319-37, 339-45, 347-64, 366-67, 375-77, 386, 400, 402-06, 415-16, 418, 428, 455, 462-63, 465, 500, 526, 543
 Wolf, Lothar, 119
 Wolin, Richard, 19, 51, 259, 262, 412
 Wundt, Max, 388
- Y**
 Yorck von Wartenburg, Paul, 59-60, 73, 86, 101
- Z**
 Zehrer, Hans, 455

